الهیات تطبیقی

دوفصلنامه علمی– پژوهشی

نشریه **الهیات تطبیقی**، براساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۰۹ مورخ ۱۳۸۸/۰۵/۱۰ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای اعتبار **علمی– پژوهشی** است. مجوز فوق براساس عقد تفاهم‌نامه بین دانشگاه اصفهان و دانشگاه‌های شیراز، علامه طباطبایی، قم، کاشان، لرستان و یزد صادر گردیده است.

سال ششم- شماره سیزدهم- بهار و تابستان ۱۳۹٤

الهیات تطبیقی

(علمی- پژوهشی)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سردبیر: دکتر مهدی دهباشی

مدیر مسؤول: دکتر جعفر شانظری

هیأت تحریریه:

دکتر حمیدرضا آیت اللهی	**استاد دانشگاه علامه طباطبایی**
دکتر محمد ایلخانی	**استاد دانشگاه شهید بهشتی**
دکتر احمد بهشتی	**استاد دانشگاه تهران**
دکتر سید احمد تویسرکانی	**دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان**
دکتر محسن جهانگیری	**استاد دانشگاه تهران**
دکتر نصرالله حکمت	**استاد دانشگاه شهید بهشتی**
دکتر بمانعلی دهقان منگابادی	**دانشیار دانشگاه یزد**
دکتر محمد ذبیحی	**دانشیار دانشگاه قم**
دکتر عباس زراعت	**دانشیار دانشگاه کاشان**
دکتر روح الله عالمی	**استاد دانشگاه تهران**
دکتر محمد کاظم عمادزاده	**دانشیار دانشگاه اصفهان**
دکتر حسین فلاحی اصل	**استادیار دانشگاه لرستان**
دکترقاسم کاکایی	**استاد دانشگاه شیراز**
دکتر سید هاشم گلستانی	**استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان**

ویراستار فارسی: سهیلا بوجاری

ویراستار انگلیسی: مهدی حبیب اللهی

صفحه‌آرایی: فریده کوهرنگ بهشتی

ناشر: دانشگاه اصفهان

لیتوگرافی و چاپ: انتشارات دانشگاه اصفهان

شمارگان چاپ: ۲۰نسخه

این نشریه در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامwww.isc.gov.ir

بانک اطلاعات نشریات کشور www.magiran.com

سایت اختصاصی نشریه www.uijs.ui.ac.ir/coth

دوآج: فهرست مجلات پژوهشی www.doaj.org

اولریخ: راهنمای بین المللی نشریات ادواری ulrichweb.serialssolutions.com

ایندکسکوپرنیکوس(فهرست مجلات برتر)www.journals.indexcopernicus.com

ابسکو: میزبان پایگاه‌های اطلاعاتی www.ebscohost.com

نشانی: اصفهان- میدان آزادی- خیابان هزار جریب- دانشگاه اصفهان- حوزۀ معاونت پژوهش و فناوری- دفتر نشریه الهیات تطبیقی- کدپستی ۸۱۷۴۶-۷۳۴۴۱ تلفن: ۳۷۹۳۲۶۲۳-۰۳۱ دورنگار: ۳۷۹۳۲۱۷۷-۰۳۱ پست الکترونیکی: coth@ui.ac.ir

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
نشریه الهیات تطبیقی دانشگاه اصفهان
(علمی- پژوهشی)

دوفصلنامۀ علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، تازه‌های پژوهشی صاحب‌نظران را منتشر می‌کند تا در دسترس علاقه‌منـدان قـرار گیرد. بنابراین مقالات ارسالی باید دارای شرایط زیر باشد.

الف- شرایط علمی

۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری(Original Research) تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.

۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده گردد.

توضیح: مقاله پس از دریافت، نخست در هیأت تحریریه بررسی و ارزیابی می شود و در صورت داشـتن شـرایط لازم، برای داوران ارسال می گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیـازات کسـب شـده در هیـأت تحریریه مطرح می شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می گیرد.

ب- شرایط نگارش

۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.

۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا و شکل ظاهری مقاله به صورت دو ستون باشد.

۳- نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی (Email)نوشته شود (ذکر شماره تلفن مسؤول مکاتبات در برگ پیوست نیز لازم است).

۴- چکیده فارسی حد اکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.

۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد به‌گونه‌ای که خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.

۷- بیان پیشینۀ تحقیق از شرایط مقاله است.

۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.

۹- مقاله باید دارای نتیجه گیری دقیق باشد.

۱۰- چکیدۀ انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰کلمه) باشد.

۱۱- کلید واژۀ انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.

۱۲- نام نویسنده، درجه علمی و محل کار به انگلیسی نوشته شود.

۱۳- ارجاعات متن باید داخـل پرانتـز بـه ترتیـب نـام نویسـنده، سـال و صـفحه نوشـته شـود؛ مثـال: (زریـن کوب،۱۳۷۲:۲۵۴).

۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، نام کتاب، نوبت چاپ، نام مترجم یا مصحح، محل نشـر، نام ناشر.

ب: نشریه

نام خانوادگی(شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنـوان مقالـه (درون گیومـه) نـام نشـریه، شـمارۀ دوره، صفحات مقاله(از ص تا ص).

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار(درون پرانتز)، عنوان مقالـه (درون گیومـه) نـام گـرد آورنـده یـا ویراسـتار، نـام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر،شماره صفحات مقاله (از ص تا ص).

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

ه: لوح فشرده:

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه باشد و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقاله باید تحت برنامه word xp با قلم Lotus فونت ۱۳ در سه نسخه، با ثبت نام در سـامانه نشـریات بـه دفتر مجله ارسال شود.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی، بلافاصله پس از فارسـی آن، درون پرانتـز، در مـتن مقاله نوشته شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری۱: مجله در پذیرفتن یا نپذیرفتن مقاله، همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری۲: چاپ مقالات به ترتیب مرتبهٔ علمی نویسندگان است.

یادآوری۳: ارسال مقاله فقط از طریق سامانه نشریات دانشگاه اصفهان امکان پـذیر اسـت و بـه مقـالاتی کـه از طریق پست الکترونیکی و ... ارسال شود، پاسخ داده نمی‌شود.

فهرست مطالب

سال ششم- شماره سیزدهم- بهار و تابستان ۱۳۹٤

تحلیل صفات فعل خداوند از طریق وجود رابط ۱٤-۱

حسن عزیزی- مهدی دهباشی- موسی ملایری

تقدّم کلام شیعه بر معتزله ۳۰-۱۵

حبیب کارکُن بیرق- طوبی کرمانی

مقایسه راه حل مساله «شر» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی با توجه به وجود مستقل و رابط ٤۲-۳۱

معصومه وحیدی- جعفر شانظری

تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر(ص) از دیدگاه «مایکل سلز» و «آنه ماری شیمل» با نگاه درون مذهبی۵۸-٤۳

مهدی ایزدی- باب‌اله محمدی نبی کندی

نظریه وحدت متعالی دین ۷۲-۵۹

حسینعلی ترکمانی- محمدرضا فریدونی- رضاکریمی

بررسی تطبیقی تقریر علامه طباطبایی و آکوئیناس از برهان امکان و وجوب ۸۸-۷۳

معصومه سالاری راد- محمدحسین مهدوی نژاد

گفت‌وگوی ادیان و مساله «دیگریِ دینی» در الهیات ناظر به ادیان ۱۰٤-۸۹

احمد مقری- مهراب صادق‌نیا- مهدی صالحی

دیدگاه‌های نظری به گفتگوی بینادینی در ایران ۱۲۰-۱۰۵

مجید جعفریان- محمد مسجدجامعی

مناسبت میان اسماء الهی و آسمان‌ها در طریقت قبّالا و سنّت اسلامی ۱۳۲-۱۲۱

ابراهیم رضایی- امین حسن‌راد

ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی ۱٤۹-۱۳۳

زهرا قاسم‌نژاد- فرشته معتمدلنگرودی

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۱٤-۱

تحلیل صفات فعل خداوند از طریق وجود رابط*

حسن عزیزی مهدی دهباشی** موسی ملایری*****

چکیده

تبیین صفات فعل خداوند به نحوی که انتساب آنها به خداوند با اعتقاد به بساطت مطلق او سازگار باشد یکی از مهمترین مسائل کلامی و اعتقادی ادیان توحیدی است که حل آن بدون در نظر گرفتن مبانی منطقی و فلسفی میسر نخواهد شد. در این مقاله سعی شده است تا با استفاده از معنای خاصی که از وجود و وجود رابط در حکمت متعالیه شده است، نحوه‌ی موجودیت این صفات بررسی شود. صدرا تقسیم سه گانه‌ی وجود را تغییر داده و وجود رابطی را منحل در وجود رابط می‌کند. مسئله‌ی اصلی ملاصدرا در این طرح، ربط موجودات متغیر به خداوند بسیط الحقیقه بوده است. در فلسفه مشاء مخلوقات که مظهر صفات فعل خداوند هستند رابطی تلقی می‌شوند. رابطی بودن موجودات نحوه‌ای از هویت و استقلال را برای آنها در کنار حقیقت حق تعالی اثبات می‌کند. ملاصدرا با بسیط انگاشتن قضایا و رابط دانستن وجودهای رابطی مبنای منطقی و فلسفی استواری را برای انقلابی بزرگ در نگرش به موجودات جهان هستی پایه ریزی کرده است. در نتیجه این نگرش هویت و استقلال موجودات امری اعتباری تلقی شده و مانند رابط قضیه به صورت موجود در موضوع تقلیل می‌یابد. این تحلیل می‌تواند تعارض بین وجود صفات و بساطت ذات را از میان بردارد.

واژه‌های کلیدی

صفت فعل، وجود رابط، وجود رابطی، منطق صدرایی.

---

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری حسن عزیزی دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان است.

** دانش آموخته دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان، اصفهان، ایران(نویسنده مسئول)
azizihassan1010@yahoo.com
*** استاد گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان ، اصفهان، ایران mdhbashi2002@yahoo.com
**** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران malayeri50@yahoo.com

تاریخ وصول ۹۲/۰۳/۱۸ تاریخ پذیرش ۹۳/۰۷/۲۰

مقدمه

فهم و تفسیر بعضی از مفاهیم عمیق متون وحیانی و رفع تعارض‌های ظاهری مشهود در اعتقاداتی که از متن قرآن و سنت برآمده، یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان مسلمان است. یکی از مهم‌ترین مسائل موجود در کلام الهی که برداشت‌های مختلف از آن سبب پیدایش فرقه‌های متعددی شده، انتساب صفاتی به خداوند است که نسبتشان به او مستلزم انفعال و تغییر در خداوندی است که مطابق با اصول اعتقادات دینی و براساس مبانی فلسفی بسیط مطلق و تغییر ناپذیر است. صفات خداوند، در یک تقسیم به صفت فعل یا اضافی و صفت ذات یا حقیقی تقسیم می‌شوند. برای صفت فعل، تعریف‌های متعددی بیان شده است که از جمله مشهورترین آن‌ها عبارتند از؛ صفاتی که متناسب با حال و شخص اختلاف پذیرد. یا هر آن‌چه که قدرت بر آن واقع شود. (ماتریدی، ۱٤۲۷: ۵۰)

میر سید شریف جرجانی این صفات را به صفاتی تعریف می‌کند که جایز است خداوند به ضدّ آن متّصف شود؛ مانند رضا، غضب، رحمت، سخط و مانند آن. (جرجانی، ۱٤۱۲: ۵۸) شیخ مفید در تعریف آن‌ها می‌نویسد: صفات فعل؛ در مقابل صفت ذات که استحقاق ذاتی ذات؛ سبب حمل آن‌ها بر خداوند شده است؛ صفاتی است که منسوب به افعال خداوند هستند. وجوب این صفات و انتساب آن‌ها به خداوند کاملا به وجود فعل وابسته است و قبل از وجودآن افعال؛ صفات نیز تحقق نیافته و وجوب نمی‌یابند. (شیخ مفید، ۱٤۱۳: ٤۱)

موجودات جهان هستی که از دیدگاه ملاصدرا به عنوان مظهر صفت فعل خداوند محسوب می‌شوند، دارای نحوه خاصی از وجود هستند که از منظر وجود شناختی با وجود رابط منطبق هستند. فهم رابط بودن موجودات ممکن، در گرو فهم و تحلیل مفهوم وجود رابط بوده و اینکه این اصطلاح در نظر او چه معنایی داشته و تمایز این وجود با وجودهای دیگر در چیست.

ملاصدرا، از طریق باز تعریف وجود و به دنبال آن وجود رابط، بیان نوینی از رابطه خداوند با موجودات جهان ارائه می‌دهد که واکاوی مبانی و لوازم دیدگاه او و یافتن وجه تمایز آن با دیدگاه‌های دیگر به منظور فهم و اثبات سازمندی درونی آن بسیار ضرورت دارد. در فلسفه حکیم ملاصدرا، مسئله وجود از جهت وابستگی و استقلال باید از سه جهت مورد بررسی قرار گیرد که عبارتند از:

۱- تفاوت دیدگاه حکمت متعالیه درباره حقیقت وجود رابط و مستقل.

۲- معنای رابط و ارتباط این مفهوم در تحلیل موجودات ممکن.

۳- نظام منطقی و گزاره‌ای متناظر با این دیدگاه.

تقسیم وجود

از گذشته در بین فیلسوفان مسلمان مشهور بوده است که وجود را به سه قسم؛ مستقل و رابطی و رابط تقسیم و هر کدام را نیز به اقسامی دیگر منقسم می‌کرده‌اند. (شکر، ۱۳۸۲: ۷٦) که حکیم سبزواری همه‌ی آن‌ها را در قالب نظم بدین صورت خلاصه کرده است: (سبزواری، ۱۳۷۹: ۲، ۲۳۷).

إنّ الوجودَ رابطٌ و رابطی ثُمّتَ نفسیٌّ فهاک واضبط

لأنّه فی نفسه أو لا و ما فی نفسه إمّا لنفسه سما

او غیره والحقّ نحو أیسِهِ فی نفسه لنفسه بنفسه

وجود، بر سه قسم است: ۱- رابط ۲- رابطی ۳- و نفسی:این را به خاطر بسپار؛ زیرا وجود یا فی نفسه است یا فی غیره، و آن‌که فی نفسه است، خود تقسیم می‌شود به لنفسه و لغیره. خداوند، موجودی است که موجودیتش فی نفسه لنفسه بنفسه می‌باشد.

نظر مشهور درباره وجود را می‌توان به صورت نمودار زیر نشان داد:

وجود.
- فی نفسه
  - لنفسه (۱- وجود نفسی)
    - بنفسه (وجود مقدس خداوند)
    - بغیره (وجود جواهر مانند عقل)
  - لغیره (۲- وجود رابطی)
- فی غیره (۳- وجود رابط)

ملاک این تقسیم مشهور در میان فلاسفه، حقیقت وجود به اعتبار وابستگی و استقلال آن می‌باشد. اما با توجه به فهم متفاوت ملاصدرا از حقیقت وجود، طبیعی است که این تقسیم نیز باید به گونه‌ای دیگر صورت گیرد. با آن‌که مبنای فلسفی حکمت متعالیه بر اشتراک معنوی وجود است، اما بر اساس بعضی از عبارات اسفار، تبیین او از اقسام وجود به گونه‌ای است که با اشتراک لفظی سازگاری بیشتری دارد. تبیین جهان‌شناختی حکمت متعالیه، باید بتواند یک ملاک جامع و دقیقی را معرفی کند تا در عین این‌که معنای واحد وجود در اقسام مختلف آن را توجیه کند، ضامن تمایز هر قسم از آن‌ها نیز باشد. بنابراین، ضرورت دارد با بررسی نگرش مشهور فیلسوفان و ملاک تقسیم آن‌ها و مقایسه آن با ملاک و تقسیم حکمت متعالیه، ابهام موجود را باز گشوده تا به فهم اصل جامع و ملاک تقسیم از منظر حکمت متعالیه نایل گردیم.

وجود نفسی یا مستقل

وجود نفسی یا مستقل از دیدگاه فیلسوفان مشاء به موجودی اطلاق می‌شود که به تعبیر حکیم سبزواری فی نفسه لنفسه باشد؛ یعنی هم در موجودیت و هم در ماهیت وابسته به خود بوده و دارای واقعیتی مجزای از موجودات دیگر می‌باشد، موضوع صفات و نسبت‌های مختلف قرار گرفته و واقعیتی است که بدون اتکاء به واقیعات دیگر در مفهوم، ذات و موجودیت خود مستقل است. با این بیان برای وجود مستقل، خصوصیات زیر را می‌توانیم بیان کنیم:

۱- وجودی در خود است.
۲- ماهیت مستقل دارد.
۳- دارای واقعیتی مجزای از واقعیات دیگر است.
٤- بدون اتکاء به موجودات دیگر تحقق دارد.
۵- در قضایا، موضوع برای نسبت‌ها و محمولات مختلف قرار می‌گیرد.

با این حال باید توجه داشت که این وجود هم در موجودیت و هم در مستقل بودن دارای مراتبی است، بالاترین مرتبه‌ی آن واقعیتی است که از آن تعبیر به موجود فی نفسه لنفسه بنفسه می‌شود، موجود در این مرتبه به گونه‌ای است که از هیچ جهت، به هیچ چیز، هیچ‌گونه وابستگی ندارد، نه در موجود شدنش و نه در موجود بودن و چگونه بودنش، نه به فاعل وابستگی دارد نه به قابل. نه در فاعلیتش وابسته به غیر است و نه در اوصاف و صفاتش. چنین موجودی، مصداق کامل و حقیقی وجود مستقل بوده و لقب واجب بالذات فقط برای اوست. با براهین ثابت می‌شود که فقط یک موجود سزاوار چنین صفتی است و فرض کثرت برای آن مستلزم محال است. ذیل این موجود مستقل، موجودات دیگری نیز

هستند که آن‌ها نیز با آن‌که دارای استقلال هستند، اما مانند موجود واجب، بنفسه نبوده، بلکه فی نفسه لنفسه بغیره می‌باشند، مانند وجود جواهر مختلف، اعم از مادی و مجرد؛ یعنی تنها در موجود شدنشان وابسته هستند ولی در موجودیت وابسته به غیر نیستند، به همین نحو در مرتبه‌ی پایین‌تر موجودات مستقل، اعراض قرار دارند؛ اعراض نیز با آن‌که هیچ‌گاه در موجودیت، به صورت مستقل یافت نمی‌شوند ولی دارای نحوی از استقلال هستند، مانند سفیدی که هرچند همیشه نیازمند یک موضوع است، ولی در ذات خود دارای مفهوم و ماهیت مستقل می‌باشد و از درجه‌ای از واقعیت برخوردار است و می‌توان با نظر استقلالی به آن توجه کرد و مهم‌تر از همه؛ می‌تواند صفتی برای چیزی و تاثیری در غیر داشته باشد.

وجود مستقل در حکمت متعالیه

بر اساس نظام فلسفی حکمت متعالیه، این که وجود مستقل محمولی هست و در قالب قضیه‌ی منطقی موضوع صفات مختلف واقع می‌شود و دیگر ویژگی‌هایی که در بالا به آن‌ها اشاره شده است را دارد، مورد پذیرش است، اما در این نظام فلسفی هم وجود و هم استقلال معنای دیگری دارد و دقیقاً همین تفاوت در مبنا است که همه صورت مسئله را دگرگون می‌کند. وجود در این دیدگاه حقیقتی مشکّک است و همین تشکیک در حقیقت، معنای استقلال آن را نیز دگرگون می‌کند. بین وجود علت‌العلل با وجود معلول‌هایش به دلیل ماهیت نداشتن واجب تعالی و اعتباری بودن ماهیت، انفکاک ماهوی نیست، بلکه حقیقت آن‌ها از آن جهت که وجود می‌باشد، یکی است و در این جهت وجود مخلوقات همانند وجود خالقشان است. چیزی که سبب تمایز آن‌ها از هم می‌شود، شدت و برخورداری بیشتر از حقیقت وجود در علت و ضعف وجودی مخلوق می‌باشد. بنابراین دیدگاه، وجودِ به ظاهر مستقل مخلوق، نه به خاطر ماهیتِ مجزایی که متمایز از علت خود دارد این‌گونه است، بلکه از آن جهت که وجود دارد و واقعیتی را به خود اختصاص می‌دهد، مستقل قلمداد می‌شود. استقلال در وجود خالق و مخلوق دارای دو معنای متفاوت است. با این تحلیل حقیقت مخلوق و استقلالش به نحوی دیگر تبیین می‌شود که با آن‌چه در دیدگاه مشهور فلاسفه گفته شده است تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا معلول همان استقلالی که علت دارد را دارا نمی‌باشد.

در فلسفه مشاء، مخلوقات جواهر و ذوات مستقلی هستند که ارتباطشان با خداوند رابطه علیّت و معلولیّت است. اما در حکمت متعالیه چنانکه بعد از این خواهیم گفت تنها خداوند است که حقیقتاً مستقل است و مخلوقات عین ربط به خالق بوده و از هیچ استقلالی برخوردار نمی‌باشند.

وجود رابط و رابطی

بنا بر تفکر اصالت ماهیت که موجودات و واقعیت‌ها را به صورت حقایق نوعی در نظر می‌گیرد با معیار وابستگی و استقلال، سه نوع مختلف از موجودات به دست می‌آید؛ دسته اول، آن است که استقلال ذاتی داشته و هیچ‌گونه وابستگی به هیچ موجودی ندارد. چنین موجودی را وجود مستقل می‌نامند که در بالا به آن اشاره شد. دسته دیگر آن است که در موجودیّت هیچ نحوی از استقلال ندارد و حقیقت آن به گونه‌ای است که در ضمن موضوع و محمول موجود می‌شود این قسم از وجود را وجود رابط می‌گویند. دسته سوم که وجود محمولی نامیده می‌شود برخی از ویژگی‌های دسته اول را دارد و از جهتی نیز مانند دسته سوم است. وجود محمولی حداقل در دو ویژگیِ؛ «ماهیت مستقل» و «واقعیت داشتن» با وجود مستقل مشترک است، اما در دو ویژگی با آن اختلاف

دارد؛ یعنی در مقابل ویژگی چهارم که در بالا بیان شده؛ این وجود بدون اتکاء به موجودات دیگر امکان تحقق ندارد، بلکه ضرورتاً متّکی به یک موجود دیگر است، و در مقابل ویژگی پنجم، در قضایا محمول واقع شده و دائماً به یک موضوع نسبت داده می‌شود. این دسته از وجود به صورت‌های مختلفی تحقق دارد؛ گاه مانند جوهر وجود فی نفسه آن‌ها بغیره بوده و نیازمند علت است و گاهی نیز مانند سیاهی در جسم، علاوه بر بغیره بودن وجودی للغیر نیز دارد و گاه نیز به صورت‌های دیگری تحقق دارد. (صدرالمتالهین،۱۹۸۱: ۱، ۷۹ و ۳۲۷-۳۳۰ ؛ میرداماد، ۱۳۸۵: ۱۱۳ و ۱۱٤)

همان‌طور که بیان شده این تحلیل کاملا بر اساس اصالت ماهیّت است در حالی‌که با مبنای اصالت وجود وابستگی و تعلق به غیر یا استقلال و در چیزی بودن یا نبودن مفاهیمی نیستند که داخل در ذات و ماهیت وجود بوده و وجود به واسطه آن‌ها به انواع مختلفی تقسیم شود؛ چرا که وجود در این دیدگاه بسیط بوده و دارای جنس و فصل نیست تا ترکیبات ذاتی در آن بتواند انواع مختلفی را تشکیل دهد.

تحلیل گزاره‌ای وجود رابط

از زمان ارسطو مشهور بوده است که علم را به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم می‌کرده‌اند، بر مبنای این تقسیم‌بندی، علم که خود ماهیتی از جنس کیف نفسانی است، جنس تصدیق بوده که به انضمام فصلی، یک ماهیت نوعی خاصی را به وجود می‌آورد. ماهیات نوعی، هرچند از جنس و فصل ترکیب شده‌اند اما این ترکیب تنها در اعتبار ذهنی بوده و این‌گونه نیست که حقیقت نوعی آن‌که در نفس وجود دارد، مرکّب از جنس و فصل باشد.

«ولایخفی أن انقسام العلم إلی قسمیه أعنی التصور و التصدیق انقسام معنی جنسی إلی نوعین متقابلین و أن لکل منهما وحدة طبیعیة غیر تألیفیة و لا صناعیة، بل إنهما کیفیتان بسیطتان موجودتان فی النفس» (صدرالمتالهین، ۱۳۷۱: ۳۱۰)

از دیدگاه صدرالمتألهین، بساطت ماهیت نوعی اختصاص به تصدیق ندارد، بلکه همه ماهیات مرکب بودنشان به سبب اعتبار بشرط شیء و بشرط لایی می‌باشد، اما از جهت تحقق عینی، وجودی بسیط دارند.

هرچند ماهیت جنسی تصدیق، از سه تصور موضوع و محمول و نسبت تشکیل شده و از انضمام این تصورات با حکم به عنوان فصلِ تصدیق، ماهیت نوعی تصدیق ساخته می‌شود، اما باید توجه داشت که تحلیل ماهیت، به اجزاء کوچکتر جنسی و فصلی آن، تنها در ذهن و با لحاظ اعتبارات بشرط شیء و بشرط لایی صورت می‌گیرد و وجود خارجی تصدیق مانند هر موجود دیگری بسیط است.

«و علی أی الوجهین(ای الکیفیات النفسانیة و المفهومات) هما أمران بسیطان، أما علی الأول فلأنهما نحوان من الوجود و کل وجود بسیط و مع بساطته یتشخص بذاته لا بأمر زائد، و أما علی الثانی فهما نوعان من مفهوم العلم مندرجان تحت معنی العلم اندراج النوعین البسیطین تحت المعنی الجنسی، کالسواد و البیاض تحت اللون، لا کالإنسان و الفرس تحت الحیوان، و لا کالأسود و الأبیض تحت الإنسان من المرکبات الخارجیة، و کل ما هو نوع بسیط فی المعنی فلیس لجنسه تحصل إلا بفصله، بل هما واحد جعلا و تحصیلا.إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إذا ثبت و تحقق أن کلا من التصور و التصدیق نوع بسیط من ماهیة العلم الذی هو جنسهما» (همان)

استدلال ملاصدرا، بر بساطت ماهیت تصدیق به جهت وجود ذهنی و ماهیت نوعی را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

– تصور و تصدیق از جهت وجود ذهنی، مانند قدرت و اراده، نحوه وجودی دارند که عبارت از حالت نفسانی می‌باشند.

– هر وجودی بسیط بوده و بساطتش نیز به امری زائد بر ذات نیست، بلکه ذاتی آن می‌باشد. نتیجه آن‌که هر کدام از تصور و تصدیق ذاتاً بسیط می‌باشند.

– تصور و تصدیق ازحیث مفهومشان، مفاهیم و ماهیات نوعی هستند که تحت جنس علم قرار دارند.

– از این جهت نیز مفهوم و ماهیت نوعی آن‌ها امری بسیط است. مانند مفاهیم سیاه و سفید که انواعی بسیط تحت مفهوم جنسی «لون» قرار دارند. نتیجه آن که مفهوم و ماهیت نوعی تصور و تصدیق، بسیط است.

به نظر می‌رسد اگر بحث منطقی فوق را با نظام گزاره‌ای دو جزئی منطق جدید که دیدگاه منطقی صدرا به آن نزدیک‌تر است تطبیق دهیم، مسئله را آسان‌تر خواهیم یافت و درک مراد صدرا برایمان سهل‌تر خواهد شد.

در منطق جدید، گزاره «خداوند خالق است» یک جمله‌ی اتمی است و به صورت «Fm» نشان داده می‌شود.«$\mathcal{F}$ » نشان‌دهنده بخش محمولی جمله و «m » نشان‌دهنده موضوع گزاره‌ی فوق است. در دستور زبان، اصطلاح نهاد و گزاره را برای این دو جزء به کار می‌برند. (موحد، ١٣٨٣: ١٤٨–١٥٠).

صورت نمادین گزاره «خداوند خالق است»، در منطق جدید بدین صورت است: $(\exists x)(Gx \,\&\, Fx)$

ترجمه عبارت فوق به زبان طبیعی عبارت است از این که: xای هست که xخداوند است و xخالق است.

مطابق با این نظام زبانی و منطقی؛ نسبت، بخشی از محمول قضیه بوده و معنایی مستقل از آن ندارد. بر این مبنا می‌توان گفت: معنای این قضیه آن است که خالقیت و دیگر صفات فعل خداوند، حقایقی هستند که در خدا وجود دارد و گزاره‌های ناظر به آن‌ها در صدد گزارش آن هستند. از قضایایی مانند این، به هیچ نحو به دست نمی‌آید که مفهوم «است» در «خالق است»، خود حقیقت مجزای دیگری است. رابطه در این‌جا هیچ ثبوتی ندارد، بلکه آن‌چه که در حقیقت برای موضوع ثابت است صفاتی هستند که محمول قضیه قرار می‌گیرند و صفت نیز مرتبه‌ای از وجود موضوع است.

ملاصدرا، این بحث منطقی را مقدمه‌ای برای یک نتیجه فلسفی قرار می‌دهد و معتقد است همان نسبتی که رابط قضیه با موضوع و محمول دارد همان نسبت را مخلوق با خالق دارد. با شناخت نحوه وجود رابط می‌توان نحوه وجود موجوداتی که از دیدگاه او نسبت به وجود حق رابط محسوب می‌شوند را تحلیل کرد.

با توجه به مبانی وجودشناختی، وجود رابط از دیدگاه حکمت متعالیه و از تحلیلی که ملاصدرا درباره رابط قضیه و وجود رابط ارائه می‌دهد به این نتیجه می‌رسیم که تبیین او از گزاره و قضیه بیشتر با نظام منطق گزاره‌ای در منطق جدید مطابقت دارد تا به منطق سنتی ارسطویی. اصولاً تأسیس نظام مابعدالطبیعی مستقل که ملاصدرا مدعی آن است، بدون داشتن نظام منطقی متناسب با آن امکان پذیر نمی‌باشد. بر این اساس نگرش کثرت محور فلسفه ارسطویی، منطقی دارد که طبیعتاً نظریات مبتنی بر وحدت وجود حکمت متعالیه را نمی‌توان از طریق آن به خوبی تبیین کرد. به نظر می‌رسد بسیاری از مشکلاتی که صدرالمتألهین در تحلیل دیدگاه‌های خود با آن مواجه می‌شده و در بعضی از موارد مانند مسئله حمل و تصدیق، مجبور به کنار نهادن قالب منطق ارسطویی شده و یا به تکمیل آن پرداخته، مهمترین دلیلی است که نشان از آن دارد که منطقِ بیان حکمت متعالیه منطقی دیگر است. بر این مبنا می‌توان بر اساس اصول فلسفی حکمت متعالیه و استفاده از موازین منطقی منطق جدید، نظام منطقی گزاره‌ای جدیدی متناسب با فلسفه متعالیه تأسیس کرد که

بتوان دیدگاه‌های نوین حکمت متعالیه را در زمینه خداشناسی و جهان‌شناسی از طریق آن تبیین کرد.

نحوه وجود رابط

مسئله وجود رابط، به دو صورت مختلف در دو علم فلسفه و منطق مورد بررسی قرار می‌گیرد که بی‌توجهی به این تمایز عامل اصلی ابهام در این بحث است. منطقی وقتی گزاره «خداوند خالق است»، را تحلیل می‌کند، به لحاظ صوری سه جزء موضوع، محمول و رابطه را در آن ازهم جدا می‌کند. سه جزئی بودن یک قضیه در صورتی است که از جهت معنایی مفاد آن هل مرکب باشد؛ و اگر مفاد قضیه هل بسیط باشد، قضیه دارای جزء نبوده و رابط نیز وجود ندارد. این بحث با همه‌ی جزئیاتش جنبه منطقی دارد، ولی چون در این‌جا از وجود داشتن یا وجود نداشتن رابط سخن می‌گوییم گمان فلسفی بودن بحث می‌رود واز این غفلت می‌شود که در این‌جا قضیه، که معقول ثانی منطقی است، موضوع قرار گرفته است. در فلسفه اوصاف اموری که در خارج وجود دارند واصطلاحا معقول ثانی فلسفی گفته می‌شوند، مورد بحث قرار می‌گیرند. پس با این بیان باید گفت: منظور از رابط در این‌جا لااقل مفهوم «است» که در قضیه وجود دارد، نبوده بلکه چیزی است که مفهوم «است»، حاکی از آن می‌باشد.

تبیین ملاصدرا در کتاب اسفار از وجود رابط به گونه‌ای است که پذیرای دو برداشت مختلف و در عین حال متضادِ اختلاف و اشتراک نوعی، بین وجود رابط و مستقل است. آن عبارت این است:

«الاتفاق النوعی فی طبیعۀ الوجود مطلقا عندنا لا ینافی التخالف النوعی فی معانیها الذاتیۀ و مفهومات‌ها الانتزاعیۀ کما سیتضح لک مزید إیضاح علی أن الحق أن الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ.» (صدرالمتالهین،۱۹۸۱: ۱، ۷۹).

اختلاف نوعی

صدرا، در یک تبیین مطابق با مبانی فیلسوفان سلف وجود را به سه قسم؛ مستقل، رابطی و رابط تقسیم می‌کند. او از آن‌که رابط را در میان یکی از اقسام قرار می‌دهد و از طرفی با توصیفاتی سلبی از قبیل این‌که وجود رابط وجودی فی‌نفسه ندارد و دارای ماهیت نیز نمی‌باشد، تصویری مبهم از آن ارائه می‌دهد آن‌چه که بر ابهام این مسئله می‌افزاید این عبارت اوست که می‌نویسد: اطلاق وجود درباره وجود رابط و وجود مستقل اشتراک لفظی است. عدّه‌ای از محققین با کنار هم قرار دادن این عبارات اختلاف نوعی بین وجود رابط و وجود مستقل را از دیدگاه حکمت متعالیه نتیجه گرفته‌اند، اما با رجوع به مبانی حکمت متعالیه می‌توان منشأ این مغالطه را کشف کرد و گره از این ابهام برگشود. در ابتدا باید متذکر شویم وجود در حکمت متعالیه دارای سه جهت مختلف است:

اول، حقیقت یا طبیعت وجودات: با هم اتفاق نوعی دارند؛ یعنی دارای یک حقیقت واحدند وهیچ اختلافی بین مراتب آن نیست.

دوم، معنای ذاتی وجود: از مصداق‌های خارجی و یا ماهیت آن‌ها انتزاع می‌شود واین همان معقول ثانی فلسفی است.

سوم، مفهوم وجود: مصداق معقول ثانی منطقی است و در منطق مورد بررسی قرار می‌گیرد.

با توجه به تمایز این سه جهت مختلف وجود، اختلاف نوعی بین مفهوم و مصداق وجود است. به این معنا که وقتی ما لفظ وجود را درباره وجود رابط در قضیه به کار می‌بریم معنایی دارد که با کاربرد این لفظ درباره حقایق و واقعیات خارجی کاملا با هم متفاوت است؛ زیرا اولی اشاره به یک اصطلاح منطقی دارد که رابط در قضایا هست و با مفهوم «است» به آن اشاره می‌کنیم، اما دومی مشعر به حقیقت عینی است که به معنای تحقق داشتن

است و این لفظ با دو معنای مختلف در این موارد به کار می‌رود. بنابراین عبارت فوق، برای اثبات این مطلب است که آنان‌که وجود را به جهت حقیقت و عینیت به مستقل و رابطی و رابط تقسیم کرده‌اند دچار مغالطه شده‌اند؛ زیرا در این تقسیم بین مفهوم و مصداق خلط شده و وجود از جهت واحد تقسیم نشده است. معنای رابط در قضیه حکم به ثبوت داشتن چیزی برای موضوع و ربط نسبتی به آن است، در حالی‌که معنای وجود، تحقق داشتن و عینی بودن است. تقسیم وجود، به مستقل و رابطی و رابط از جهت لفظ و اجزاء تشکیل دهنده آن است که حتی از این جهت نیز چنان که خواهیم گفت رابطی و رابط دو قسم مجزا نیستند، ولی اگر بخواهیم وجود را از جهت استقلال و وابستگی تقسیم کنیم این تقسیم به اعتبار مصداق وجود است.

از عبارات ملاصدرا می‌توان سه معنای مختلف زیر از رابط را استنباط کرد:

۱- وجود رابطی در مقابل وجود محمولی: این معنا که از معقولات ثانی منطقی است، مفهوم وجود را مورد توجه قرار داده است.

۲- وجود رابطی در مقابل وجود نفسی: وجود در این معنا از معقولات ثانی فلسفی است و به مصداق وجود نظر دارد. ملاصدرا برای جلوگیری از خلط بین این دو معنا اولی را وجود رابط و دومی را وجود رابطی می‌نامد و اضافه می‌کند وجود معلول نسبت به علتش رابطی است. (طباطبایی،۱۳٦۳: ۱، ۷۲)

۳- وجود رابطی در اصطلاح خاص حکمت متعالیه که به معنای تحقق «در» و «برای» موضوع یا علت است.

حقیقت وجود رابط

بر اساس مبانی حکمت متعالیه وجود رابط دارای دو سنخ است؛ سنخی در قضایا که موضوع نظر منطقی است و سنخ دیگر در فلسفه؛ و مبنای این‌که مطلق وجود به سه قسم مستقل، رابطی و رابط تقسیم می‌شود معنای فلسفی آن مراد است. در معنای فلسفی، وجود رابط حقیقتی عینی وخارجی است پس اگر لفظ وجود را در مقابل یک حقیقت عینی قرار دهیم و منظور ما از این لفظ حقیقت عینی باشد؛ در این صورت مصادیق متعدد آن با هر تنوع و اختلافی که داشته باشند، از باری تعالی تا ماده‌ی اولی؛ همه دارای یک معنا و یک حقیقت بوده ومشترک معنوی هستند، پس در این معنی نمی‌توان گفت: کاربرد لفظ وجود، بر وجود رابط مشترک لفظی است به این اعتبار که در استعمال بر وجود رابط مفهوم وجود مراد است و درباره‌ی وجود فی‌نفسه مصداق آن؛ زیرا اگر به این دلیل باشد تنها در مورد وجود رابط این‌گونه نیست، بلکه اگر مفهوم وجود مورد نظر باشد؛ کاربرد وجود در همه مفاهیم آن مشترک لفظی است نه فقط بین وجود رابط و وجود فی‌نفسه. (جوادی آملی،۱۳۸٦: ۱، ۵۲۹)

از دیدگاه ملاصدرا، حقیقت عینی وجود بر دو قسم است؛ وجود مستقل و وجود رابط. بنا بر مبنای تشکیک و اشتراک معنوی وجود، وجود رابط دارای حقیقتی عینی است و از آنجایی که وجودات دارای شدت و ضعف می‌باشند، هستی وجود رابط در عین اینکه حقیقی است ولی با وجود مستقل از این جهت متفاوت است که حقیقت آن، انتساب به موجود مستقل است و جز این‌که نسبتی برای آن باشد حقیقت دیگری ندارد و این وجود در مقایسه با وجود مستقل، بسیار ضعیف و کم فروغ است. به طور مثال صفت خالقیت، نسبتی حقیقی در خداوند است این نسبت به واسطه آن است که خَلق و مخلوقات جلوه‌ای از ظهور او هستند. ذهن انسان، مفهوم خالقیت را از این نحوه از ظهور حق تعالی انتزاع کرده و صفت خالق را به او نسبت می‌دهد. ازدیدگاه خاص صدرا، وجودِ صرف فقط یک مصداق دارد که فی‌نفسه

لنفسه بنفسه است. مراتب و شئون این وجود هرچه از این مرتبه صِرف تنزّل می‌یابد، قیدهای مذکور را از دست می‌دهد، در مرتبه اول قید بنفسه را ازدست می‌دهد که دراین مرتبه جواهر پدید می‌آید، در مراحل بعد وقتی قیدهای لنفسه و فی‌نفسه از آن‌ها گرفته شود، تا این‌که به همان موجودی می‌رسد که رابط نامیده می‌شود، وجودی که ازآن به نسبتِ صرف و تعلقِ صرف تعبیر می‌شود. (دهباشی، ۱۳۸٦: ۱۸٤)

اکنون با این توضیح می‌توان اشکال کسانی که گفته‌اند: اگر وجود رابط ثبوت داشته باشد منجر به تسلسل بی‌نهایت می‌شود، را بر طرف کرد؛ زیرا آن‌ها معنای منطقی وجود رابط که در قضایا هست و جزو معقولات ثانی منطقی بوده و فقط در ذهن وجود دارد و به اعتبار معتبِر وابسته است را با معنای فلسفی آن؛ که به عنوان یک حقیقت عینی است خَلط کرده و دچار مغالطه شده‌اند. (صدرالمتالهین،۱۹۸۱: ۱، ۳۲۷-۳۲۱).

رابط، هرچند دارای حقیقتی عینی است ولی عینیت آن همان وجود در موجود مستقل است. سهم آن برای حضور در هستی به همین اندازه است که فاقد وجود فی نفسه باشد و فقط در سایه وجود مستقل تحقق داشته باشد. البته حکماء سلف که گفتند: «ان المحمول بما هو محمول لیس وجوده فی نفسه الا وجوده لموضوعه» (همان: ۳۲۸) منظورشان وجود رابطی یا محمولی نیست، بلکه مراد آن‌ها وجود رابط است، وجود فی نفسه آن؛ یعنی همان عینیت آن، چیزی جز ثبوت برای موضوع نمی‌باشد. البته باید توجه داشت که منظور از موضوع در این‌جا لفظی که در قضیه حکم برای آن صادر می‌شود، نیست, بلکه مصداق خارجی موضوع مراد است.

اصطلاح «وجود رابط» به معنایی که امروزه در میان فیلسوفان مسلمان رواج دارد، مفهومی است که بعد از ملاصدرا جعل شده است. این اصطلاح با معنایی که در حکمت متعالیه پیدا کرده و جنبه فلسفی به خود گرفته است، مفسر دیدگاه صدرالمتألهین درباره وجود معلول و جایگاه وجودی آن‌ها و نسبتشان با حق تعالی است. ملاصدرا می‌نویسد: حکما اصطلاح وجود رابط را برای دو چیز به کارمی‌برند: یکی برای مفهوم رابطه در حملیات و دیگری برای چیزی که وجود للغیر داشته باشد.

وی در ادامه توضیح می‌دهد که معلول از نظر جمهور فلاسفه وجودی رابطی دارد، اما در فلسفه من وجود معلول، وجود رابط است. (صدرالمتالهین،۱۹۸۱: ۱، ۸۰) شارحان صدرا، برای شناخت و تحلیل معلول بر آن شده‌اند تا دریابند وجود رابط چیست که معلول دارای این نحو وجود است. به نظر می‌رسد ساده‌ترین راه برای فهم چیستی وجود رابط آن است که مبنایی که او در مابعدالطبیعه برای وجود معلول اتخاذ می‌کند را در نظر آورده تا از این طریق دریابیم که منظور او از وجود رابط چیست. ملاصدرای متقدم هرچند معتقد به تشکیک وجود است اما همو در دیدگاه‌های متأخر خود از یک نوع وحدت وجود دفاع می‌کند که با مبنای منطقیِ بساطت قضایا قابل تبیین است.

بنابراین با توجه به تقسیم ملاصدرا، در مقابل نمودار قبلی، نمودار صدرایی را می‌توان این گونه ترسیم کرد:

وجود { نفسی، فی نفسه، بنفسه (مستقل).
رابط (که حکما آن را رابطی می‌نامند، موجودی است که هم لغیره وهم به غیره می‌باشد).

صفات فعل

تعریف و تحلیل ملاصدرا از وجود و استقلال آن نگرش نوینی در اعتقادات دینی ایجاد می‌کند که با آن پیچیده‌ترین مسائل خداشناسی را می‌توان تبیین کرد. از جمله آن‌ها نحوه ارتباط خداوند با موجودات است.

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که در آن‌ها صفاتی به خداوند نسبت داده شده که معنای رایج عرفی آن‌ها با وحدت ذات و بساطت او ناسازگار است:

«اللَّهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ ». (رعد: ١٦)

اگر خداوند همه چیز را خلق می‌کند آیا خلقت شرور و زشتی‌ها نیز منتسب به اوست؟ چگونه خدای مهربان وحکیم که خالق خوبی‌هاست باید منشإ پلیدی‌ها و ناراستی‌ها نیز باشد؟ آیا افعال انسان را نیز او خلق می‌کند؟ اگر چنین است پس مسئله اراده و اختیار انسان را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

«إِنَّ اللَّهَ یَفْعَلُ ما یُرِیدُ». (حج: ١٤)

معنای مرید بودن خداوند چیست؟ آیا او نیز مانند انسان در اثر شرایطی چیزی را می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ ارادهٔ او از جنبه حدوث و قدم چگونه است؟

«کَذلک یُضِلُّ اللَّهُ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدِی مَنْ یَشاءُ». (مدثر: ٣١)

«فَمَنْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً کَأَنَّما یَصَّعَّدُ فِی السَّماءِ» (أنعام: ١٢٥)

چگونه خداوند بخشنده و مهربان، می‌تواند مانند انسان‌ها انتقامجو و گمراه کننده باشد؟ آیا نافرمانی‌های انسان‌ها سبب می‌شود که او از سر خشم نافرمانان را به گمراهی و تباهی بکشاند؟ هدایت و اضلال در خداوند به چه معنا است؟

همه مسائل فوق را می‌توان در دو مسئله کلی قرار داد؛ مسئله نخست وجود ذات‌هایی غیر از ذات خداوند که مخلوق، مرزوق، مغضوب نامیده می‌شوند. آن‌ها هر چند برخاسته از آفرینش خداوند هستند، اما واقعیت‌هایی مغایر با ذات او هستند. مسئله دوم که پیچیده‌تر است این است که هستی این صفات در اثر شرایط و عواملی پدید می‌آید که مستلزم انفعال و تغییر موصوف است. بزرگی این مسائل و پیچیدگی آن‌ها به اندازه‌ای است که مسلمانان در مواجهه با آن‌ها به فرقه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند.

از تحلیل وجود رابط، مسئله نخست به آسانی قابل حل خواهد بود به این‌که بگوییم موجوداتی که مخلوق و مرزوق و مغضوب هستند، عین ربط به خداوند بوده و ذات مستقلی ندارند. اوصاف خالق، رازق و غاضب اتّحادی با ذات موصوف دارند که در حکمت متعالیه تحت تأثیر عرفان وحدت وصفی نامیده شده و مربوط به مقام واحدیّت است. به این وحدت، وحدت نسبی، اضافی و اعتباری هم اطلاق می‌شود. این وحدت، مرجع جمیع کثرات بوده و با کثرت سازگار است. (آشتیانی، ١٣٨٢: ٢٠٦)

پاسخ مسئله دوم نیز از طریق توجه به مبانی حکمت متعالیه داده می‌شود، به این‌که هر چند وجود، حقیقت واحد است اما این حقیقت واحد ذو مراتب بوده و ظهور بعضی مراتب نازل آن به جهت ضعف وجودی به صورت تدریجی بوده و وابسته به ماده و مدّت است. یکتایی این مراتب با اصل خود، وحدت فعلی نامیده می‌شود که عبارت است از واحدی که ظهور و تجلّی او وابسته به وجود شرط یا شرایطی است. همه این شرایط و اسباب و علل چون از تعیّنات وجود واحد حقّند و فقط به او ارتباط دارند، وحدت فعلی دارند. این وحدت از شؤونات وحدت اسمایی و وصفی بوده و وحدت وصفی نیز ظهور وحدت ذاتی است که در همه اشیاء سرایت دارد. (همان)

بر این اساس، وجود با همه مراتب و اطوار خود مستند به حق بوده و عین ربط به او هست. همه قیدها و لوازمی که موجود متغیر مادی دارد جزء حقیقت و ذات او است و به خاطر مرتبه وجودی آن بوده و این موجودات با این نحو از وجود عین ربط به علتشان می‌باشند. حقّ متعال، وجود صِرف و بسیطی است که منزّه از همه حیثیّات ماهوی بوده و هیچ‌یک از حدود مفاهیم و

ماهیات، حقیقت وجود او را محدود نمی‌کنند. از طرف دیگر معالیل و افعال صادر از او با همه کثرت حقیقی‌شان برای این‌که فعل و معلول او باشند، باید با علّت خود سنخیّت داشته باشند. صادر از حقّ، وجود صِرف عاری از هرگونه حدّ و تعیّن است و این وجود منبسط حق که سراسر عالم را در برگرفته است عامل حفظ سنخیّت بین علّت و معلول است و چون مطلق بر مقیّد احاطه قیّومیّه دارد، وجودات مقیّد ظهورات و تجلیّات آن وجود بسیط صِرف می‌باشند. غضب و سخط، اراده و کراهت جلوه و تعیّن خاصی از وجود مطلق است که موجود ممکن به سبب قیود و شرایطی آن را دریافت می‌کند. وجودات امکانی که ذاتاً مجعول حقّند عین ربط و تعلّق به وجود علةالعلل خود هستند و چون مقیّد، در رتبه مطلق نبوده و در مرتبه آن حضور ندارد، نواقص و محدودیت‌های آن نیز مربوط به مرتبه وجود خود بوده و در مرتبه علّت حضور ندارد. (همان)

در نظر صدرا، اطلاق مشتقاتی مانند خالق و رازق بر خداوند در قضیه‌ی «خداوند خالق و رازق است»، به سبب وجود ذات‌های مستقلی مانند «خلق» و «رزق» نیست که به خداوند نسبت داده می‌شوند تا در حمل آن بر موضوع، قضیه‌ای ثلاثیه مرکب از موضوع و محمول و نسبت تشکیل شود که مفاد آن ثبوت شیئٍ لشیئٍ باشد، بلکه وجود محمول برای موضوع در این قضایا مانند وجود اعراض برای موضوعاتشان است که وجودشان همان ثبوت برای موضوع است. «خلق» و «رزق» به عنوان مظهر و جلوه‌ای از حق به او منتسب می‌شوند. تنها وجود حق تعالی حق است وحقیقتاً موجود است، ماسوی که مظهر وجود او هستند دارای ذات مستقلی نبوده و هستی جدای از هستی خداوند ندارند.

پس رابط نه در مفهوم و نه در مفادش ثبوت و وجود فی نفسه نداشته، بلکه فقط برای موضوع خود ثبوت دارد.

فکون ألف ب لیس مفهومه و لا مفاده هو وجود ب فی نفسه و لکن للموضوع کوجود الأعراض و الصور لموضوعاتها و محالها- حتی یستلزم وجوده فی نفسه بل إنما هو اتصاف ألف و ب أی الرابط بینهم » (صدرالمتألهین،۱۹۸۱: ۳۲۸).

به همین نحو ماهیات امکانی نیز دارای ذاتی نیستند که بتوان آن‌ها را به دو جزء وجود و نسبت تحلیل کرد.

«أن الممکن لا یمکن تحلیل وجوده إلی وجود و نسبة» (همان).

بنابراین همه‌ی ممکنات نسبت به وجود حق رابط و نسبت محض محسوب می‌شود.

«فیکون وجود الممکن رابطیا عندهم و رابطا عندنا» (صدرالمتالهین،۱۹۸۱: ۱، ۳۲۸).

صدرا، مطابق با مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود و فقر وجودی اظهار می‌دارد؛ آن‌چه که در فلسفه مشهور؛ وجود رابطی تلقی می‌شده، در فلسفه ما وجود رابط قلمداد می‌شود.

مقایسه دیدگاه مبتنی بر حکمت متعالیه و اشاعره

قوت و استحکام مبانی و تحلیل مبتنی بر آن از مقایسه دیدگاه حکمت متعالیه با تحلیل‌های دیگر به خوبی دریافت می‌شود. به طور مثال امام‌الحرمین جوینی متکلم اشعری متوفای سال ٤٧٨ق در کتاب الأرشاد درباره خالقیت خداوند مجبور می‌شود یا آن را نفی کند یا قائل به مجاز شود. وی در این باره می‌نویسد: اگر گفتیم خدا خالق است (الله خالق) به معنای این است که ثبوت صرف و مطلق آن اسم یعنی «خَلق» ضرورت دارد و خالق به معنای کسی است که دارای خلق است. البته خلق صفتی نیست که در ذات محقق باشد، بلکه فقط همین قدر هست که بگوییم چیزی به عنوان خلق ثبوت دارد و لذا از این طریق می‌توان فهمید که پیشوایان ما وقتی می‌گفتند:

خدای تعالی در ازل متّصف به صفت خالق نبوده است منظورشان چیست؛ زیرا در ازل خلقی وجود نداشت، حتی اگر بگویی خداوند در ازل متّصف به این صفت بوده، به این اعتبار که او در ازل قادر به ایجاد خلق بوده است، این بیان نیز نوعی مَجاز است. (جوینی١٤١٦: ١٧و١٨) سپس نتیجه می‌گیرد که نام‌های خداوند به دو دسته کلی زیر تقسیم می‌شوند:

«ثم جمیع أسماء الرب سبحانه تنقسم إلی ما یدل علی الذات، أو یدل علی الصفات القدیمة، و إلی ما یدل علی الأفعال، أو یدل علی النفی فیما یتقدس الباری سبحانه عنه.» (همان)

۱- نام‌هایی که دلالت بر ذات دارند و نام‌هایی هستند که بر صفات قدیم خداوند دلالت دارند.

۲- نام‌هایی که بر افعال دلالت دارند که دلالت بر صفاتی دارند که از ذات مقدس خداوند نفی می‌شوند.

با این بیان، اگر صفات فعل از خداوند نفی شوند باید گفت: معنای «خداوند خالق است»، این نیست که خداوند صفت خالقیت را دارد، بلکه معنای اصلی این گزاره آن است که خلقی وجود دارد. این تحلیل با تناقض‌های فراوانی مواجه است؛ زیرا می‌توان پرسید که این خلق چه نسبتی با خداوند دارد؟ چگونه می‌توان وجود خلق با ویژگی حدوث و تغییر را با وحدت و بساطت خداوند جمع کرد؟ اگر خلق، در اثر فعلی پدید آمده است و صفات فعل هم باید از خداوند نفی شوند؛ پس این فعل به کدام فاعل مستند است؟

ضعف و سستی در مبانی و مقدمات است که سبب شده است تا صفاتی مانند؛ خالق و متکلّم را گاه نفی کرده و گاهی به قدرت و اراده خداوند بر می‌گردانند. باقلانی، متکلم مشهور اشعری لازمه ایمان به خداوند را سلب صفات نقصی که دالّ بر حدوث دارد، معرفی می‌کند. (باقلانی، ١٤٢٥: ٩٨).

نتیجه

۱- وقتی ملاصدرا معیارهای میرداماد را در تمایز وجود رابطی از مفهوم رابط پی می‌گیرد به این نتیجه می‌رسد که با حذف اصل اصالت ماهیت، تمایزی بین وجود رابطی و مفهوم رابط باقی نمی‌ماند. بنابراین وجود رابطی، به عنوان یک موجودِ مستقلِ دارای ماهیتِ مجزا نمی‌تواند تحقق داشته باشد؛ چون فرض وجود رابطی که دارای استقلال باشد، بنا بر مبانی ملاصدرا باطل است، بلکه آن‌چه که درباره موجودات جهان واقعیت دارد این است که آن‌ها را رابط بدانیم. بنابراین دیدگاه همان نقشی که رابط در قضایا دارد را می‌توان برای موجودات جهان که به عنوان موجوداتی که صادر از حق تعالی و فعل او هستند و نسبت به وجود او رابطی تلقی می‌شوند، قائل شده و نحوه هستی‌شان را نسبت به واجب‌الوجود، مانند هستی رابط برای موضوع و محمول دانست. بر این اساس همان‌طور که مبنای زبانی و منطقی، از جمله بسیط یا مرکب بودن قضایای حملی، جایگاه رابط را در قضایا تبیین کرده و یا تغییر می‌دهد، به همین نحو، مبنای فلسفی، جایگاه وجود رابط و نحوه وجود آن و موجوداتی که رابط انگاشته می‌شوند را نیز تعیین می‌کند.

۲- رابط بودن معلول، نحوه هستی آن را به عنوان فعل خداوند تبارک وتعالی تبیین می‌کند؛ یعنی هرگونه استقلال و ماهیت را از وجود او بر می‌دارد واین وجود را-که سراسر جهان هستی غیر از وجود حق تعالی را در بر می‌گیرد- مانند پرتوی از ذات او و یا شأنی از شئون او می‌انگارد و با این معیار وجود معلول متّحد با وجود علتش خواهد شد.

۳- در قرآن کریم صفات فراوانی به خداوند نسبت داده شده که هم تحلیل معنایی و هم تبیین وجودشناختی آن دغدغه اصلی گروه‌های فکری مسلمان بوده است. در حکمت متعالیه، با تکیه بر مبانی اصالت و تشکیک وجود،

نظام فلسفی استواری تأسیس می‌شود که با تکیه بر آن اعتقادات دینی به ویژه مسائل مربوط به صفات خداوند به نحو دقیق و سازمندی تبیین می‌شوند. غیر از مبانی فلسفی ذکر شده ملاصدرا، در منطق نیز نگرشی دارد که در بعضی از مبانی مانند ساختار گزاره و بساطت یا ترکیب آن راهی را می‌پیماید که غیر از نظام منطقی ارسطویی است.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی سید جلال الدین (۱۳۸۲)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم: موسسه بوستان کتاب.
- باقلانی، ابوبکر (١٤٢٥)، الإنصاف فیما یجب اعتقاده، لایجوز اعتقاده، لایجوز الجهل به، محقق: شیخ زاهد کوثری، بیروت: دار الکتب العلمیۀ.
- جرجانی میر سید شریف (١٤١٢)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
- جوادی آملی عبدالله (١٣٨٦)، رحیق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوینی، عبد الملک (١٤١٦)، الإرشاد إلی قواطع الأدلۀ فی أول الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیۀ.
- دهباشی، مهدی (١٣٨٦)، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، تهران: نشرعلم.
- سبزواری، ملاهادی (١٣٧٩)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: بی‌نا.
- شکر، عبدالعلی (١٣٨٢)، «نظریه وجود رابط و مستقل نزد فیلسوفان قبل از صدرالمتألهین»، مقالات وبررسی‌ها، دفتر ٧٤، ص ١٣٩-١٦٠.
- شیخ مفید (١٤١٣)، تصحیح اعتقادات الإمامیۀ قم المؤتمر العالمی للشیخ المفید، بی‌جا: بی‌نا.
- صدر المتالهین، محمد شیرازی (١٣٦٣)، المشاعر، به اهتمام هنری کربین، بی‌جا: کتابخانه طهوری.
- – صدر المتالهین، محمد شیرازی (١٩٨١)، الحکمۀالمتعالیه فی الاسفارالعقلیۀالاربعۀ، بیروت، بی‌نا.
- صدر المتالهین، محمد شیرازی (١٣٧١)، التصور و التصدیق، قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، محمدحسین (١٤١٤)، نهایۀالحکمه، قم: مؤسسۀالنشرالاسلامی التابعۀ لجماعۀالمدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (١٣٦٣)، نهایۀالحکمۀ، تعلیق: محمد تقی مصباح یزدی، قم: انتشارات الزهراء.
- ماتریدی، ابو منصور (١٤٢٧)، التوحید، تحقیق: دکتر عاصم ابراهیم بیروت: دار الکتب العلمیۀ.
- محقق، مهدی و ایزوتسو، توشی هیکو (١٣٧٠)، منطق و مباحث الفاظ، مجموعه متون و مقالات تحقیقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- موحد، ضیا (١٣٨٣)، درآمدی به منطق جدید، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- میرداماد، سیدمحمد باقر (١٣٨١)، مجموعه مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: بی‌نا.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۳۰-۱۵

تقدّم کلام شیعه بر معتزله

حبیب کارکُن بیرق* طوبی کرمانی**

چکیده

شیعه در طول تاریخ حیات خود، به اخذ اصول خویش از معتزله، متّهم شده است. در این مقاله، که به روش توصیفی- تحلیلی، تطبیقی و استنباطی نوشته شده است، با بیان ادلّه متعدّدی به ردّ اتّهام مذکور پرداخته شده است. دلیل شیعه دانستن معتزله و بالعکس، با عنایتِ موردی به ابن ابی‌الحدید معتزلی، موضوع دیگر این نوشتار است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که چهار عامل مشابهت شیعه و معتزله در برخی اصول، تلمّذ زید بن علی نزد واصل بن عطا، این‌که معتزله خود را شیعه دانسته‌اند، و تقیّه شیعه موجب شده است تا برخی شیعه را همان معتزله بدانند. پس از اثبات مغایرت کلام شیعه و معتزله، با استناد به اقوال امیرالمؤمنین(ع) در مسائلی هم‌چون عدل، اختیار، عدم رؤیت خداوند، نفی تشبیه و مستقلّات عقلیه -که میان شیعه و معتزله مشترک است -تقدّم کلام شیعه بر معتزله به اثبات رسیده است؛ زیرارئیس معتزله، واصل بن عطا سال‌ها پس از شهادت ایشان متولد شده است.

واژه‌های کلیدی

شیعه، معتزله، کلام، اصول، امیرالمؤمنین(ع).

مقدمه

شیعه در طول تاریخ حیات پر فراز و نشیب خود، در معرض اتّهامات متعدّدی قرارگرفته است. از جمله این‌که برخی سعی دارند تشیّع را به نوعی معرفی کنند که صرفاً مذهبی سیاسی است، نه مکتبی کلامی. به عنوان مثال، دکتر صبحی‌صالح می‌نویسد: «... موضوع اساسی که عقائد شیعه بر محور آن دور می‌زند، و آن‌چه که ایشان به واسطه آن از سایر فِرق اسلامی جدا می‌شوند، مسأله‌ی امامت است که موضوعی سیاسی است، گرچه لباس دینی بر تن

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول) habib.karkon@yahoo.com
** دانشیار گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تهران، ایران kermani@ut.ac.ir

تاریخ وصول ۹۲/۰۳/۰۷ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۵/۱٤

کرده باشد ... » (صبحی، ١٤١١: ٣، ٤٧).

همچنین محمد ابو زهره کتاب «تاریخ مذاهب اسلامی» خود را، به دو بخش کلّی تقسیم کرده است: (بخش اوّل: «دسته‌ها و گروه‌های سیاسی»؛ بخش دوّم: «مذاهب اعتقادی») و شیعه را در بخش اوّل جای داده، می‌نویسد: «شیعه قدیمی‌ترین مذهب سیاسی اسلام است» (ابو زهره، ١٣٨٤: ٥٩). وی تحت تأثیر «دوزی» مستشرق، اساس مذهب شیعه را گرایشی ایرانی می‌داند که به سلطنت و حکومت موروثی در خاندان شاه ملتزم بوده است و ایرانیان، معنا و مفهوم گزینش خلیفه را اصلاً نمی‌دانسته‌اند (همان:٦٧-٦٥). بدین ترتیب، در نظر امثال وی، شیعه، خلافت اهل‌بیت(ع) را - بلا تشبیه - همانند سلطنت می‌دانند که از نسلی به نسلی دیگر به ارث می‌رسد.

حتی برخی پا را فراتر نهاده، تشیّع را نه تنها مذهبی اسلامی نمی‌دانند، بلکه اصلاً آن را مذهب یا دین به حساب نمی‌آورند، و آن را ساخته‌ی ایرانیان و قضیّه‌ای سیاسی می‌دانند که برای تبدیل حکومت اموی به عبّاسی ایجاد شد (رک: آل کاشف الغطاء، ١٤١٣: ١٨).

با وجود چنین نگرش‌ها و اتّهاماتی، هیچ جای تعجّب نیست اگر ببینیم شیعه در مورد اصول اعتقادی خود نیز متّهم به اخذ از معتزله می‌شود. با توجّه به این‌که این اتّهام از قدیم‌الایّام وجود داشته، و با وجود پاسخ دانشمندان شیعه در طول تاریخ، هنوز نیز به قوّت خود باقی است، لذا در این مقاله برآنیم تا با بیان برخی ریشه‌های تاریخی ادّعا و اتّهام مذکور، علل آن را - در حدّ وسع و بضاعت - بررسی کنیم و ضمن پاسخ بدان‌ها، وجوه تمایز شیعه و معتزله را بیان نموده، از این رهگذر تقدّم کلام شیعه را بر معتزله اثبات نماییم. بدیهی است قبل از اثبات تقدّم نظری بر نظر دیگر، ابتدا باید تفاوت آن‌ها اثبات گردد. با توجه به این‌که بنا بر ادّعای خصم، شیعه همان معتزله است یا اصول خود را از معتزله گرفته است، منطقاً ابتدا باید مغایرت شیعه و معتزله را اثبات نماییم و سپس به بیان اثبات تقدّم کلام شیعه بر معتزله بپردازیم.

١. قدیمی بودن تهمت اخذ کلام شیعه از معتزله

اخذ اصول شیعه از معتزله، ادّعای جدیدی نیست، و سابقه‌ای طولانی در تاریخ کلام اسلامی دارد، که به ذکر چند مورد می‌پردازیم:

١- ابو الحسن اشعری پس از آن‌که «روافض» را در باب «تجسیم» به شش گروه تقسیم می‌کند، در باب گروه ششم می‌نویسد: « ... می‌پندارند پروردگارشان جسم و صورت نیست و شبیه اشیاء نیست ... و در توحید قائل به قول معتزله و خوارج هستند، این‌ها قومی از متأخّرین ایشان هستند، ولی قُدمای ایشان ... قائل به تشبیه بودند» (الاشعری، ١٤٠٠: ٣٥).

٢- شهرستانی می‌نویسد: «شیعیان در ابتدا در اصول بر مذهب ائمه خویش بودند، سپس در اثر اختلاف روایاتِ ائمه و سپری شدن زمان، هر فرقه‌ای از ایشان طریقی را برگزید؛ بعضی از امامیّه، معتزلی... و بعضی اَخباری ... شدند» (شهرستانی، ١٣٦٤: ١، ١٩٣). قاضی عضدالدین ایجی نیز نظیر همین مطلب را بیان کرده است (رک: جرجانی، ١٣٢٥: ٨، ٣٩٢).

شهرستانی در جای دیگر می‌نویسد: «شیعه ... بر پنج فرقه است: کیسانیّه، زیدیّه، امامیّه، غُلاة و اسماعیلیّه. برخی از ایشان در اصول به اعتزال، برخی به سنّت و برخی نیز به تشبیه تمایل دارند» (شهرستانی،١٣٦٤: ١، ١٧٠).

٣- ابوالحسین خیّاط معتزلی می‌نویسد: «...این است توحید همه رافضه، جز چند تنی که با معتزله همراه شدند و معتقد به توحید گشتند، لذا رافضه آن‌ها را از خود راندند و از آن‌ها تبرّی جستند» (به نقل از أمینی، ١٤١٤:

۳، ۱۲۱).

٤- شیخ مفید در پاسخ یکی از معتزله که معتقد است یک فقیه و متکلّم رافضی از اهل بغداد، کلام را از اصحاب معتزلیِ وی به سرقت برده است، می‌نویسد: «لَسنا نَعرف للشیعهٔ فقیهاً متکلّماً علی ما حَکیتَ عنه مِن أخذه الکلامَ من المعتزلهٔ» (مفید،١٤١٤: ٤١).

۵- در نهایت، به کلام سید مرتضی اشاره می‌کنیم که به شیخ مفید می‌گوید: «من هم پیوسته از معتزلیان شنیده‌ام که نسبت به اسلاف و گذشتگان ما می‌دهند که ما مُشبِّه هستیم و مُشبِّه از عامّه را نیز می‌شنوم که همین حرف را می‌زنند و گروهی از اهل‌حدیث شیعه را، نیز می‌بینم که مطابق همین عقیده دارند و می‌گویند: ما نفی تشبیه را از معتزله فراگرفته‌ایم»(مجلسی، ۱۳۷۹: ۲، ٤٤٦). شیخ در ردّ سخنی مشابه همین سخن، پاسخ می‌دهد: «... هرگز دانشمندان ما قائل به جبر نشده‌اند، مگر یک عامی و بی‌سوادی باشد که تأویل اخبار را نداند یا فرد نادری از فقها و اهل نظر؛ و روایت آل محمد(ص) در مورد دیده نشدن خدا و عدالت بیشتر از حد شماره است» (همان: ٤٤٧).

۲.اخذ کلام شیعه از معتزله در کلام متأخّرین

در میان متأخّرین نیز کم نیستند، کسانی که شیعه را در اصول، تابع معتزله می‌دانند، که به بیان چند مورد بسنده می‌کنیم:

۱- احمد امین مصری معتقد است: که شیعیان «در بسیاری از مسائل اصول دین، قائل به قول معتزله هستند. شیعه به مانند معتزله معتقد است که: صفات خداوند عین ذات اوست، قرآن، مخلوق است، کلام نفسی واقعیّتی ندارد، خداوند با چشم ظاهر در دنیا و آخرت دیده نمی‌شود، همان‌طور که شیعه با معتزله موافقت دارند در حسن و قبح عقلی، و به قدرت بندگان و اختیارشان، و این‌که از خداوند فعل قبیح صادر نمی‌گردد، و این که افعال خداوند بر اساس عِلَل و اغراض و مصالح می‌باشد(امین،١٤٢٩: ۳، ۱۹۱). وی در ادامه می‌نویسد: «و من کتاب «یاقوت»، ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت را - که از قدماء متکلّمین شیعه امامیّه است - خواندم، و دیدم گویا دارم کتابی از اصول معتزله را می‌خوانم، مگر در مسائل معدودی، مثل فصل اخیر آن که در امامت است، و مثل امامت علی و امامت یازده نفر پس از وی»[1] (همان).

۲- عبد الله علی القصیمی در کتاب «الصراع»، می‌نویسد: «شیعه به تبعیّت از معتزله، رؤیت خداوند در روز قیامت و صفات او را انکار می‌کنند...» (امینی،١٤١٤: ۳، ۳۵۵).

۳- «آدام میتز» معتقد است، شیعه وارث معتزله است و در قرن چهارم هجری مذهب کلامی خاصّی نداشته است (به نقل از سبحانی،١٤٢٥: ٢٥٦). جالب‌تر این‌که وی معتقد است که طریقه‌ی شیخ صدوق قمی - که به اعتراف وی بزرگ‌ترین دانشمند شیعی در قرن چهارم بوده است- در کتاب علل [الشّرایع] یادآور طریقه‌ی دانشمندان معتزلی است که در جستجوی علل هر چیزی هستند (همان).

غافل از این‌که شیخ صدوق در کتاب مذکور، احادیثی از پیامبر اکرم(ص) را که حول احکام و مصالح آن‌هاست و از طریق شرع وارد شده است، جمع آوری نموده است (رک: همان: ۲۵۸).

دلیل کسانی چون «آدام میتز»، بر این‌که اصول تفکر شیعی به معتزله برمی‌گردد، این است که در کتب کلامی شیعه آن‌چه از مباحث عدل و توحید یافت می‌شود، همچنین اعتقاد شیعه در حجّیت قول معصوم و اتمام حجّیت به وجود امام معصوم(ع)، تماماً چیزهایی است که معتزله به ویژه نظّام بدان قائل هستند (نعمهٔ،١٤٠٥: ۲۳).

٤- عبدالرحمن‌الشّرقاوی معتقد است که شیعه بسیاری از افکار معتزله را برگرفته است (همان). دلیل وی این

است که امام زیدیّه- یکی از فِرق شیعه - شاگرد واصل بن عطاء- رئیس معتزله- بوده است (همان).

۵- دکتر ناصر بن عبد ا... القفاری وهّابی درکتاب خود تحت عنوان «أصول مذهب الشیعة الإمامیة الاثنی عشریة، عرض و نقد» می‌نویسد: در اواخر قرن سوّم شیعه در تعطیل صفات خداوند- که در کتاب و سنّت برای خداوند ثابت شده است- از معتزله تأثیرپذیرفتند و این گرایش به تعطیل در قرن چهارم با تصنیفات مفید و پیروانش همانند شریف مرتضی و ابو جعفر طوسی افزایش یافت که معتمَد ایشان در این امرکتب معتزله بود (به نقل از کورانی، ۱٤۱۹: ۲٦۵). جالب‌تر این‌که می‌نویسد: «همچنین آن‌چه در تفسیرقرآن در آیات صفات و قَدَر و مانند آن ذکر می‌کنند، منقول از تفاسیر معتزله است» (همان). از همین رو، وی معتقد است کسی که کتاب‌های متأخرین شیعه را مطالعه کند بین آن‌ها و کتاب‌های معتزله در باب اسماء و صفات، فرقی نمی‌بیند. به نظر وی شیعه، تکیه بر عقل، مسأله‌ی خلق قرآن، نفی رؤیت خداوند در آخرت و انکار صفات را از معتزله اخذ نموده است (همان).

۳. شیعه، اصول خود را از معتزله نگرفته است

برای ردّ این ادّعا که شیعه، اصول خود را از معتزله نگرفته است، ادلّه ی متعددی وجود دارد که به بیان آن‌ها می پردازیم:

الف) ردّیات شیعه بر معتزله: در طول تاریخ، ردّیات متعدّدی بر آراء و آثار معتزله از سوی شیعه نوشته شده است، که به بیان چند مورد می‌پردازیم:

۱- «الرّدّ علی المعتزلة فی امامة المفضول»، تألیف أبو جعفر مؤمن‌الطاق.

۲- «الرّدّ علی المعتزلة فی الوعید»، تألیف شیخ مفید.

۳- «الرّدّ علی المعتزلة فی امر طلحة و الزبیر»[۲] تألیف هشام ابن الحکم.

٤- «الرّدّ علی المعتزلة» تألیف هشام بن الحکم (طهرانی،۱٤۰۳: ۱۰، ۲۲۵-۲۲٤).

۵- «جواب بعض المعتزلة فی اَنّ الإمامة لا تکون الا بالنصّ»، تألیف سید مرتضی علم الهدی (همان: ۵، ۱۷۹).

٦- «الرّدّ علی أبی علی الجُبّائی فی التفسیر» تألیف شیخ مفید (همان: ۱۰، ۱۸۱).

۷- « الرّدّ علی أبی الهُذَیل العلّاف فی أنَّ نعیمَ أهلا لجنة منقطعٌ»، تألیف أبو محمد حسن بن موسی نوبختی (همان).

۸- «المستثبت»، تألیف ابن قبه رازی – معاصر شیخ مفید - که آن را در ردّ «المسترشد»، ابوالقاسم بلخی نوشته است (همان: ۲۱، ۲ -۱).

با وجود این همه ردّیات از سوی شیعه بر معتزله، چگونه می‌توان مدّعی شد که شیعه اصول خویش را از ایشان گرفته است؟!

ب) تقبیح معتزله از سوی شیعه: معتزله هم از طرف ائمه شیعه(ع)، و هم از طرف دانشمندان شیعه مورد تقبیح قرار گرفته‌اند:

۱- قرآن برخلاف قول معتزله است.

راوی نقل می‌کند که در مجلس امام رضا(ع) در مورد کبائر و اعتقاد معتزله - که کبائر بخشیده نمی‌شوند -، سخن می‌رفت. امام(ع) فرمود: ابوعبدا... [امام صادق](ع) فرمود: «قرآن، بر خلاف قول معتزله نازل شده است. خداوند – عزّ و جلّ – می‌فرماید: «وَ إِنَّ رَبَّکَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلی ظُلْمِهِم» (الرعد: ٦) (صدوق، ۱۳۹۸: ٤۰٦).

۲- لعن ائمه(ع)، بر معتزله

علامه کراجکی در «کنزالفوائد» در فصلی تحت عنوان «اغلاط للمعتزله»، ضمن اشاره به کتاب ابن راوندی در فضائح معتزله،اعتقادات آنان را مُنافر عقل و در تضادّ با شریعت رسول خدا(ص) می‌داند و از امام صادق(ع) نقل می‌کند که فرمودند: «لَعَنَ اللهُ المُعتزِلَةَ اَرادَت اَن تَوَحَّدَ

فَالحَدَت، وَ رامَت اَن تَرفَعَ التَّشبیهَ فَاَثبَتَت»[۳] (کراجکی،۱٤۱۰: ۱۲٦-۱۲۵).

۳- معتزله همچون مجوس هستند

امام صادق(ع) فرمودند: «إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ هُمُ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِه» (الصدوق، ۱۳۹۸: ۳۸۲).

منظور از « قَدَریّه»، کسانی هستند که منکر قَدَرند، و این مسلک معتزله است، که قائل به تفویض هستند. این که امام(ع) فرمود: «قدریّه، مجوس این امّت هستند» بدین جهت است که قَدَریّه می‌گویند: خالق افعال اختیاری انسان‌ها، خود انسان‌ها هستند، و خدا خالق چیزهای دیگر است، در نتیجه قائل به دو اِله شدند، همان‌طور که مجوس قائل به دو اِله بودند، یکی خالق خیر و یکی هم خالق شرّ.

و این‌که فرمود: «خواستند خدا را به عدالت بستایند، او را از سلطنتش خارج کردند»، از این نظر بود که قَدَریّه برای فرار از جبر - که منافات با عدالت دارد - و به منظور اثبات عدالت خدا، سلطنت او را نسبت به اعمال اختیاری بندگان سلب کردند و گفتند: هیچ رابطه‌ای میان افعال بندگان و خدا وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۹، ۱٤۷).

ج) مناظره شیعه با معتزله: چگونه ممکن است شیعه و معتزله یکی باشند، درحالی‌که امام صادق(ع) با معتزله مناظره داشته‌اند؟ گروهی از معتزله که در میان آن‌ها عمرو بن عبید، واصل بن عطاء و حفص بن سالم بودند به خدمت امام صادق(ع) رسیدند، و عمرو بن عبید را از میان خود انتخاب کردند و امام(ع) با او به مناظره پرداختند (رک: طبرسی، ۱٤۲۱: ۲، ۳٦۵-۳٦۲).

متکلّمین بزرگ شیعه، نیز مناظراتی با معتزله داشته‌اند. به عنوان مثال، هشام بن حکم، با عمرو بن عبید و ضِرار بن عمر مناظره نموده است (نعمهٔ، ۱٤۰۵: ۲۲۵-۲۲۳). همچنین از میان علمای بزرگ شیعه، شیخ مفید به ابو القاسم کعبی (بلخی)- از بزرگان معتزله - گفت: «من عجیب‌تر از شما معتزلیان ندیده‌ام. در مورد عقایدی که با دیگران شریک هستید، بهترین سخن و استدلال را دارید. همین که سخن به امامت و اِرجاء می‌رسد یک مرتبه بی‌ربط و عامیانه صحبت می‌کنید و اشتباه می‌کنید، کورکورانه نمی‌فهمید چه می‌گوئید و چه می‌بافید ...» (مجلسی،۱۳۷۹: ۲، ٤۲۰).

با وجود این مناظرات، آیا باز هم می‌توان گفت که شیعه اصول خویش را از معتزله گرفته است؟ آیا مناظره به معنای عدم وفاق نیست؟!

د) تغییر عقیده از اعتزال به تشیّع: در طول تاریخ، کسانی یافت می‌شوند که از مذهب اعتزال به تشیّع گرویده‌اند. به عنوان مثال، ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن مملک الاصفهانی- صاحب «الامامهٔ»، متکلّمی که از اعتزالی به مذهب امامیّه گرایید و با أبوعلی جُبّائی- شیخ معتزله- مجالسی داشته است. همچنین وی در امامت، نقضی بر جُبّائی دارد (طهرانی، ۱٤۰۳: ۲، ۳۳۵؛ امین، ۱٤۰۳: ۹، ۳۹۰). همچنین است ابن قبّه رازی که نجاشی در مورد وی می‌نویسد: «محمد بن عبد الرحمان بن قبهٔ الرازی، أبو جعفر: متکلّم، عظیم‌القدر، حسن‌العقیدهٔ، قوی فی الکلام، کان قدیماً من المعتزلهٔ و تَبَصَّر و انتقل» (به نقل از امین،۱٤۰۳: ۹، ۳۸۰).

حال اگرتشیّع همان اعتزال باشد، تغییر مذهب از اعتزال به تشیّع را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

هـ) اتّهام رفض به تشیّع: **در** خلال کتب تاریخ کلام و عقائد، با برخی از معتزله مواجه می‌شویم که شیعه را متّهم به رفض می‌نمایند. به عنوان مثال، ابوالحسین خیّاط معتزلی می‌نویسد: رافضه معتقدند که خداوند دارای هیأت، صورت، حرکت، سکون و زوال و انتقال است، و معتقدند که خداوند ابتدا عالم نبود، سپس عالم شد (به نقل از امینی،۱٤۱٤: ۳، ۱۲۱). تا این‌که می‌گوید: این است

توحید همه رافضه، جز چند تنی که با معتزله همراه شدند و معتقد به توحید گشتند؛ لذا رافضه آن‌ها را از خود راندند و از آن‌ها تبرّی جستند (همان).

همچنین قاضی عبد الجبّار معتزلی هنگام نماز بر صاحب بن عَبّاد شیعی گفت: «نمی‌دانم چگونه بر این رافضی نماز بخوانم»[٤] (رک: همان: ٤، ۸۳).

حال اگر تشیّع همان اعتزال باشد، چه توجیهی برای این اتّهام از سوی معتزله وجود دارد؟

و) تفاوت موضع سیاسی شیعه و معتزله: یکی از تفاوت‌های معتزله و شیعه این است که سلطه‌گران در عصرخویش معتزله را تأیید و از آن‌ها حمایت می‌کردند، اما همین صاحبان قدرت بر ضد شیعه و مدام در پی ایشان بودند و نفس آنان را در سینه حبس می‌کردند، آن‌گونه که در تاریخ معروف است. به همین دلیل در اکثر زمان‌ها معتزله ظهور و بروز داشتند و شیعه در خفا به سر می‌برد (نعمهٔ، ١٤٠٥: ۲۲). به عنوان مثال، در حالی‌که مأمون عرصه را بر شیعه تنگ گرفته بود، از معتزله به طور جدّی حمایت می‌کرد(رک: فخری، ۱۳۸۹: ۲۸-۲۷).

شیخ عبد ا... نعمه معتقد است که واصل بن عطاء- رئیس معتزله- نظریه «منزلهٔ بین المنزلتین» را وضع کرد و عمرو بن عُبَید در این زمینه به راه او رفت و بدین‌سان معتقد شدند که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، و به واسطه‌ی این اعتقاد به صورت غیر مستقیم، سلطه‌ی طبقه حاکم را تأیید و آنان را از ظلم و جور تبرئه نمودند و سرور و شادی طبقه‌ی حاکم را فراگرفت، هنگامی که طبقه‌ای از علما را یافتند که حداقل، در مقابل ظلم آنان سکوت می‌کنند و در مورد آنان فتوا به ایمان یا کفر نمی‌دهند. اما شیعه، اوّلین حامل انقلاب فکری بر ضدّ طغیان در اسلام بود و روح انقلاب در نظریّاتش پنهان بود و عقیده ی امامت، ایشان را بر آن داشت که در تمام مراحل تاریخ به انتقاد از طبقه ی حاکم بپردازد و با آنها در تعارض باشد و هر نوع حکومتی جز حکومت امام معصوم(ع) را غاصب و ظالم بداند (نعمهٔ، ١٤٠٥: ۲۹). به اعتقاد شیخ نعمهٔ امویّین توانستند اکثر فِرق اسلامی را بر ضدّ شیعه متّحد کنند و دشمن سرسختی به نام معتزله را در مقابل ایشان ایجاد کنند، دشمنی که در نزاع مستمر با شیعه بوده است، ولی در طول زمان از بین رفتند (همان). مؤید این نظر، سخن شیخ مفید است که می فرماید: «بسیاری از اخلاف حضرت علی (ع) کشته یا تبعید شده‌اند، و ما بقی آنان همیشه گرفتار ترس و بد گمانی دستگاه حاکم نسبت به ایشان می زیسته‌اند. از سوی دیگر، معتزله که به بانگ بلند، مدّعی آن اند که «امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند»، و می‌گویند که می‌توانند از اطاعت یک حکومت بد خودداری ورزند، در عمل از آزار دیدن اجتناب کرده و با فرمانروایان سر کار راه آمده‌اند» (به نقل از مکدرموت، ۱۳۷۲: ١٦٦).

ز) قول به وجود امام معصوم(ع): در نقد سخن کسانی که معتقدند شیعه اصول خود را از معتزله گرفته است، باید گفت: شیعه از قدیم ترین زمان‌های تشیّع با اعتقاد به امام معصوم(ع) ممتاز بوده است، بلکه این امر تنها نشانه ای است که شیعه را از سایر فِرق اسلامی جدا می سازد. آنچه حتی دو نفر در آن اختلاف ندارند، این است که حجّیت اِجماع، نزد شیعه تنها به دخول امام معصوم(ع) در جمع اِجماع کنندگان، یا اشتمال اِجماع به رأی و قول امام(ع) است. بعضاً قول به حجّیتِ قول امام معصوم(ع) به نَظّام [معتزلی] نیز نسبت داده شده است[٥]. از لحاظ تاریخی ثابت شده است که نَظّام، شاگرد هشام بن حکم شیعی بوده است و این تفکّر را از او اخذ کرده بود (نعمهٔ،١٤٠٥: ٢٤).

ک) برخی اختلافات اساسی شیعه و معتزله: شیخ مفید به موارد بسیاری زیادی از اختلافات میان شیعه و معتزله اشاره کرده است که ما به بیان چند مورد از آن‌ها- البته

بدون رعایت ترتیبی که ایشان ذکر کرده‌اند- اکتفا می‌کنیم:

امامیه اتفاق دارند بر این‌که:

۱- باید در هر زمانی امامی باشد که حجّت خداوند بر بندگان مکلّف باشد؛ چرا که تمام مصلحت دین به وجود امام است. اجماع معتزله بر خلاف این است و خالی بودن زمان‌های بسیاری را از وجود امام جایز می‌دانند.

۲- امامت پس از پیامبر(ص) خاصّ بنی هاشم است، که به ترتیب در علی، حسن، حسین(ع) و فرزندان حسین(ع) قرار دارد، ولی اجماع معتزله برخلاف این است.

۳- رسول خدا(ص) در دوران حیات خویش امیرالمؤمنین(ع) را به جانشینی برگزیدند و بر امامت وی پس از وفات خود نیز تصریح نمودند و هر کس این امر را نپذیرد، واجبی از واجبات دین را انکار کرده است؛ ولی اجماع معتزله بر خلاف این است.

٤- متقدّمین بر امیرالمؤمنین(ع) گمراه و فاسق هستند و به دلیل این‌که موجب به تأخیر افتادن خلافت ایشان شدند، عاصی و ظالم هستند و به خاطر ظلمشان در آتش جهنم مخلَّد خواهند بود، ولی اجماع معتزله برخلاف این است. آن‌ها به ولایت متقدّمین معتقدند و چنین می‌پندارند که آنان حقّی را از امیرالمؤمنین(ع) نگرفته‌اند، لذا اهل نعیم خواهند بود.

۵- تمام ناکثین و قاسطین از اهل بصره و شام به دلیل محاربه با امیرالمؤمنین(ع) کافر، گمراه و ملعون هستند و به همین خاطر در آتش جهنم مخلَّد خواهند بود، ولی اجماع معتزله برخلاف این است، البته به استثنای غزّال[٦] و ابن باب[٧]. معتزله به جز این دو نفر، آنان را فاسق دانسته، نه کافر؛ ولی آنان را به دلیل فسقشان مخلَّد در نار می‌دانند.

٦- عقل، در علم و نتایجش نیازمند به سمع است و از سمعی که عاقل را بر کیفیّت استدلال آگاهی می‌دهد، جدا نمی‌گردد، ولی اجماع معتزله برخلاف این است. اینان معتقدند کار عقل، فارغ از سمع و توقیف است.

۷- آباء رسول اکرم(ص) از آدم(ع) تا عبد ا... بن عبدالمطلب مؤمن و موحّد بوده‌اند و در این‌باره به قرآن کریم و احادیث استدلال می‌کنند. همچنین اجماع دارند بر این که عموی پیامبر(ص) ابوطالب در حال ایمان از دنیا رفت و مادر ایشان نیز موحّد بود و در زمره‌ی مؤمنین محشور خواهد شد، ولی اجماع معتزله برخلاف این است.

۸- رسول خدا(ص) در روز قیامت بر جمعی از مرتکبین کبائر از امّت خویش شفاعت خواهند نمود، همچنین امیرالمؤمنین(ع) و أئمه آل محمد(ع) نیز بر گناهکاران از شیعیان خویش شفاعت خواهند نمود و خداوند به واسطه شفاعت ایشان بسیاری از خطاکاران را نجات خواهد داد؛ ولی اجماع معتزله برخلاف این است. به اعتقاد اینان شفاعت رسول خدا(ص) برای اهل طاعت خواهد بود، نه برای اهل معصیت؛ و ایشان برای هیچ یک از مستحقین عقاب شفاعت نخواهند نمود.

۹- مسلمان با انجام کبائر گرچه فاسق می‌شود، ولی از اسلام خارج نمی‌شود، ولی اجماع معتزله بر خلاف این است. اینان معتقدند مرتکب کبائر نه مؤمن است و نه مسلمان.

۱۰- اسلام غیر از ایمان است؛ یعنی [به صورت عامّ و خاصّ مطلق می‌توان گفت] هر مؤمنی مسلمان است، ولی هر مسلمانی مؤمن نیست، ولی اجماع معتزله برخلاف این است. آن‌ها میان اسلام و ایمان فرقی نمی‌بینند (رک: مفید، ١٤١٤: ٤٨-٣٩).

اینک با وجود این اختلافات کلّی و جزئی، آیا معقول است که این همه وجوه تمایز را نادیده گرفت و با مشاهده چند مشابهتِ ظاهری، شیعه را تابع معتزله دانست؟!

٤. شیعه بودن معتزله

٤-۱. ابن ابی الحدید شیعی

از میان شخصیّت‌های معروف معتزلی که برخی او را شیعه دانسته‌اند، می‌توان به ابن ابی‌الحدید اشاره کرد. به عنوان مثال، بوعمران می‌نویسد: «ما، در میان منابع شیعی امامی، از متون رضی، برادرش مرتضی، و ابن ابی‌الحدید استفاده کردیم» (بوعمران،۱۳۸۲: ۳۷۲). وی در جای دیگر درباره ابن ابی‌الحدید می‌نویسد: «شیعی است و به صراحت اعلام می‌کند که پیرو آیین اعتزال است» (همان: ۱۱۲)!

٤-۲. ردّ شیعه بودن ابن ابی‌الحدید

به دلیل این شهرت نادرست - که برای هر کسی که شرح وی بر نهج البلاغه را مطالعه کند، آشکار است- به ذکر دو مورد از موارد بسیار متعدّد، از اختلافات اساسی وی با شیعه می‌پردازیم:

الف) وی (۱٤۱۵: ۱، ۱۳۲)درباره امام عصر(عج) می‌نویسد: «... اکثر محدّثین بر آن هستند که وی از فرزندان فاطمه(س) است، و اصحاب معتزلیِ ما آن را انکار نمی‌کنند ... جز این که در نظر ما وی هنوز خلق نشده است و بعداً خلق خواهد شد».

ب) همچنین در شرح خطبه صد و چهل و چهار، هنگامی که به فراز «إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْش» می‌رسد، به دفع اشکال مقدّری پرداخته، می‌نویسد: «اگر اشکال کنی که تو، این کتاب را بر اساس قواعد و اصول معتزله شرح کردی، پس سخنت در باب این کلام ... چیست؟» (همان: ۹، ٤۲) و سپس به توجیه آن می‌پردازد.

لذا ملاحظه می‌شود که وی صراحتاً از اعتزال سخن می‌گوید[۸]، گرچه در معنای دیگری خود را شیعه می‌داند که بعداً بیان خواهد شد.

دکتر حفنی داود می‌نویسد: احمد امین، توهّم نموده است که ابن ابی‌الحدید شیعه بوده است (حفنی داود، ۱۳۹۹: ۱۷۸-۱۷۷). اما به تعبیر وی او در اصول، معتزلی و در فروع، حنفی مذهب است؛ و او را جز رشته ضعیف اعتزالش به شیعه مرتبط نمی‌کند (همان).

۵. چرا برخی شیعه را معتزله می‌دانند؟

ما در تحقیق خود در باب این‌که «چرا برخی شیعه را معتزله می‌دانند؟» به چهار دلیل دست یافته‌ایم، که به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

الف) مشابهت شیعه و معتزله در برخی اصول: ابن خلّکان، «قاضی تنوخی» را به معتزله نسبت داده است (امین، ۱٤۲۹: ۱، ۱۷۲). عباس محمود عقّاد، «ابن الرّومی» را شیعی و معتزلی می‌داند (همان: ۸، ۲۵۵). علامه سید محسن امین در نقد سخن وی می‌نویسد: موافقت معتزله با شیعه در برخی عقائد مانند قول به اختیار، مخلوق بودن قرآن و حسن و قبح عقلی است (همان). به دلیل همین مشابهت‌هاست که برخی محقّقین، بسیاری از بزرگان شیعه مانند سید مرتضی[۹] و صاحب بن عَبّاد را به اعتزال نسبت می‌دهند. در مقابل، برخی نیز کسانی چون ابن ابی‌الحدید معتزلی را شیعه می‌دانند (همان). به اعتقاد علامه امین، امکان ندارد که شیعه معتزلی و معتزلی شیعه باشد (همان).

همچنین ابن حجر نیز «علامه حلّی» را شیعیِ معتزلی خوانده است (همان: ۳۹۸). نقد این سخن نیز نظیر همان است که ذکر شد (رک: همان).

این شباهت‌ها تا جایی است که برخی معتقدند معتزله هنوز هم در قالب تشیّع به حیات خود ادامه می‌دهد، به عنوان مثال، ابوعمران پس از اشاره به زوال معتزله توسط متوکّل عبّاسی، می‌نویسد: «این دعوی که آیین معتزلی، دیگر انتشار نیافت، به معنی نادیده گرفتن اتّحاد آن با مذهب تشیّع است که نظریات اساسی این آیین، مخصوصاً نظریه اختیار انسانی را حفظ کرده است. اغلب این نکته را فراموش می‌کنند که نظام فکری معتزلی، در

گرایش‌های مختلف شیعی که این نظام در دوران حکومت آل بویه با آن‌ها در آمیخت، به حیات خود ادامه داد، و هم‌چنان ادامه می‌دهد» (ابوعمران،۱۳۸۲: ۳۷۱).

علامه طباطبایی در ردّ کسانی که شیعه و معتزله را به دلیل وجود برخی مشابهت‌ها یکی دانسته‌اند، می‌نویسند: «... بسیار اشتباه کرده‌اند، برای این که اصولی که از ائمه اهل بیت(ع) روایت شده – که معتبر در نظر شیعه تنها همین اصول است – هیچ سازشی با مذاق معتزله ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵، ٤٥٤).

اما نکته مهمی که باید به آن توجّه داشت این است که حتّی در همه موارد مشابهت نیز نمی‌توان توافق صد در صدی میان شیعه و معتزله یافت. به عنوان مثال، شیعه با تفکّر معتزلی با همه عقل‌گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکّر معتزلی نیز هر چند عقلی است، ولی جدلی است، نه برهانی؛ و به همین جهت است که اکثریّت قریب به اتّفاق فلاسفه اسلامی، شیعه بوده‌اند (مطهری، ۱۳۷۸: ٦٥). در باب حسن و قبح ذاتی نیز باید گفت: برخی از شیعه که تحت تأثیر کلام معتزله بوده‌اند این اصل را به همان شکل معتزلی پذیرفته‌اند، ولی برخی دیگر که عمیق‌تر فکر کرده‌اند، در عین این‌که حسن و قبح ذاتی را قبول کرده‌اند، این احکام را در سطح عالم ربوبی جاری ندانسته‌اند (همان: ٧٦–٧٥). در باب قاعده لطف و انتخاب اصلح، نیز وضع به همین منوال است (رک: همان).

لذا گرچه برخی از متکلّمین شیعه از معتزله تأثیر پذیرفته‌اند، نه همه‌ی آن‌ها – کما این‌که ممکن است هر کسی و هر مکتبی از سایر افراد و مکاتب، متأثّر گردد – اما نباید این را به حساب تبعیّت صد در صد از آن افراد یا مکاتب گذاشت.

ب) تلمّذ زید بن علی نزد واصل بن عطاء: احمد امین می‌نویسد: « ... من ترجیح می‌دهم که این شیعه هستند که تعالیمشان را از معتزله اخذ کرده‌اند و تتبّع و تفحّص از مبداء نشؤ و نمای مذهب اعتزال ما را بدین مسأله رهبری می‌کند. زید بن علی، زعیم فرقه‌ی شیعه‌ی زیدیّه– که شیعیان زیدیّه بدو انتساب دارند – شاگرد واصل بوده است. و جعفر هم به عمویش زید متّصل می‌گردد. ابو الفرج اصفهانی در «مقاتل الطالبیّین» گوید: رویّه جعفر بن محمد چنان بود که برای زید بن علی در وقت سوار شدن بر مرکب، رکاب می‌گرفت، و چون بر فراز زین قرار می‌گرفت: لباس‌هایش را منظّم و مرتّب می‌نمود. بنابراین، اگر آنچه را که شهرستانی و غیره از شاگردی زید در برابر واصِل بیان کرده‌اند درست باشد، چندان با عقل سازگار نیست که واصِل شاگرد جعفر بوده باشد و بسیاری از معتزله بوده‌اند که شیعی مذهب بوده‌اند. بنابراین، ظاهر آن است که از طریق ایشان اصول معتزله به شیعه راه یافته است» (به نقل از تهرانی، ١٤٢٦: ١٧–١٦، ٥٧٩–٥٧٨).

عبدالرحمن‌الشرقاوی نیز تلمّذ زید، نزد واصل بن عطاء را دلیل اخذ بسیاری ازافکار شیعه ازمعتزله می‌داند (نعمه، ١٤٠٥: ٢٣).

در نقد این سخن باید گفت: جایی که مورّخین گفته‌اند: واصِل بن عطا در مدرس حضرت امام جعفر صادق(ع) حاضر می‌شد، و از علوم ایشان بهره‌مند می‌گردید، سپس آن را رها کرد و برای خود مجلس مستقلّی تشکیل داد، دیگر جای این توهّم بی‌مورد است ... در نتیجه چون اوّلًا، سنّ زید از امام جعفر صادق(ع) بیشتر بود، و ثانیاً، زید عموی حضرت بود، لذا فرط احترام حضرت به او منافات با عظمت علم امام در برابر زید و نسبت به او ندارد.

همچنین می‌دانیم که علوم امام جعفر صادق(ع) از پدرشان حضرت امام محمد باقر(ع) اخذ شده است که با سلسله مراتب به امیرالمؤمنین(ع) می‌رسد. مکتب اهل بیت(ع) مکتب واحد و متّحد و منسجمی است. آن مطالب دقیق و عمیق از اسرار توحید و حقیقت لُبِّ معرفت که در

عبارات امام جعفر صادق(ع) و در سخنان آباء ایشان تا امیرالمؤمنین(ع) وجود دارد، به خواب واصِل بن عَطاء هم نیامده است (تهرانی، ١٤٢٦: ١٧-١٦، ٥٧٩-٥٧٨). علامه سید محسن امین نیز جواب تقریباً مشابهی به این سخن احمد امین داده‌اند (رک: امین، ١٤٠٣: ١، ٦٨).

دکتر حفنی داود، به عنوان یک اهل سنّتِ منصف، در مقدّمه خود بر عقائد الإمامیه علامه مظفّر بیان می‌دارد که نه تنها شیعه، متأثّر از معتزله نیست، بلکه اعتزال است که در آغوش شیعه رشد یافت (مظفر، بی‌تا: ١٩). وی در جای دیگر بر خلاف تصوّر رایج، می‌نویسد: «اکثر معتزله از شاگردان بزرگان امامیّه بودند ... زیرا واصل بن عطاء- رئیس معتزله- شاگرد ابوهاشم، و ابوهاشم شاگرد پدرش محمّد بن حنفیه و او نیز شاگرد پدرش امام علی(ع) بود» (حفنی داود، ١٣٩٩: ١٧٨-١٧٧).

ج) معتزله خود را شیعه‌اند: ابن ابی‌الحدید (١٤١٥: ٢٠، ٥١٤)پس از ذکر نام چند تن از بزرگان شیعه در صدر اسلام، بیان می‌دارد که تمام آثار و اخباری که در فضیلت شیعه وارد شده است، و این‌که به آن‌ها وعده بهشت داده شده است، تنها شامل همین دسته است، نه کسانی که بعدها به «شیعه» مشهور شدند؛ چرا که به اعتقاد وی لفظ «شیعه» در ابتدا تنها به کسانی اطلاق می‌شد که قائل به تفضیل امیرالمؤمنین(ع) بر سایرین بودند، نه کسانی مانند امامیّه که بعدها در امامت سلف، طعنه وارد کردند. به نظر وی، از همین رو است که اصحاب معتزلی وی در کتب و تصانیف خویش گفتند: «ماییم که حقّاً شیعه‌ایم». به نظر ابن ابی‌الحدید، این قول به سلامت نزدیک تر و به حق شبیه تر است از قول کسانی که در دو طرف افراط و تفریط قرار گرفتند!

بنابراین، چنان‌که ملاحظه می‌شود، معتزله خود را شیعه خوانده‌اند، و این امر می‌تواند برای کسانی که اطّلاع درستی از تمایزات این دو مکتب ندارند، موجب اشتباه امر گردد. ولی ناگفته پیداست که این سخن معتزله، تفسیر جدیدی از لفظ «شیعه» است که ارتباطی با مکتب تشیّع ندارد. نظیر همین مطلب را می‌توان در کتاب «الشیعهٔ هم اهل‌السّنّهٔ»، تألیف دکترتیجانی یافت. ایشان چنان‌که از عنوان کتاب نیز پیداست، تصریح می‌کند که اهل‌سنّت واقعی، همان شیعیان هستند (تیجانی،١٤٢٨: ١٠). اما آشکار است که این سخن، به این معنا نیست که شیعیان به مذهب اهل‌سنّت در آمده‌اند.

د) تقیّه شیعه: علامه آقا بزرگ تهرانی، معتقد است که برخی از شیعیان خود را در عنوان اعتزال پنهان می‌ساختند، هم‌چنان که صاحب ریاض در ترجمه‌ی بسیاری از آنان، به این امر اشاره کرده است. ایشان «ابو سعید مسعود بن ناصر سجستانی» را از این افراد می‌داند، گرچه که ابن طاووس وی را از اهل‌سّنت به شمار آورده است (طهرانی،١٤٠٣: ٥٦).

بعید نیست که برخی از دانشمندان شیعه، به دلیل قرار گرفتن در تنگنا از سوی حکّام وقت – چنان که قبلاً اشاره شد – از روی تقیّه، تظاهر به اعتزال نموده باشند. چنان‌که علامه امینی در مقدّمه‌ی بحث از مذهب قاضی تنوخی، متذکّر شده‌اند که دست‌یابی به حقیقتِ مذهب کسانی که در قرن سوّم و چهارم زندگی می‌کرده‌اند بسیار مشکل است؛ زیرا دو قرن یاد شده، عصر اختلاف و تشتّت آراء و تکثیر نحله‌های مختلف است. در این عصر، چیزی را که مخالف اعتقاد قلبی کسی بود به وی نسبت می‌دادند، و وی برخلاف نظر باطنیِ خویش، به مذهبی غیر از مذهب واقعی خود تظاهر می‌کرد (امینی، ١٤١٤: ٣، ٤٥٨-٤٥٧). ایشان در مورد مذهب تنوخی و فرزند وی نیز معتقدند که این دو، مذهب حقیقی خود را پنهان می‌داشتند و به هر جایی که می‌رفتند، طبق نظر مردم آن‌جا اظهار عقیده می‌کردند (همان).

بنابر آن‌چه گفته شد، تقیّه نیز یکی از عواملی است

که در طول تاریخ، درباره‌ی مذهب برخی بزرگان شیعه، موجب اشتباه امر گردیده است.

٦. تقدم کلام شیعه بر معتزله

تا کنون تمایز کلام شیعه از معتزله به اثبات رسید. حال نوبت آن است که اثبات کنیم که کلام شیعه بر معتزله تقدم دارد. به دلیل این‌که این بحث در این مقال نمی‌گنجد تنها به برخی از بیانات امیرالمؤمنین(ع) اشاره خواهیم داشت که استناد به اقوال ایشان به تنهایی اثبات کننده‌ی فضل تقدم اعتقادات شیعه بر معتزله است؛ زیرا هنگام شهادت ایشان واصل بن عطا (۱۳۱–۸۰)، که رئیس معتزله است هنوز پا به عرصه وجود نگذاشته بود.

لازم به ذکر است که قبل از تولّد واصل، شیعه متکلّمینی چون «قیس ماصر» داشت که از شاگردان امام سجاد(ع) بود (نعمهٔ، ۱٤۰۵: ۲٤). از لحاظ تاریخی ثابت شده است که واصل، با ابوهاشم عبد الله بن محمد حنفیه ملاقات داشت و از او اخذ علم نمود. شیعه‌ی زیدیّه نیز در مذهب اعتزال به واسطه‌ی محمد حنفیه، به علی بن ابی طالب(ع) باز می‌گشتند (همان: ۲۵ و ۲٤). لذا شیعه نه تنها اصول خود را از واصل و امثال او نگرفته است، بلکه قبل از معتزله و اشاعره، در همان ابتدای طلوعش به بحث‌های کلامی پرداخته است؛ یعنی بعد از رحلت رسول خدا(ص)، تعداد بسیاری از بزرگان صحابه چون سلمان، ابوذر، مقداد، عمار و عمرو بن الحَمِق و غیر آنان و از بزرگان تابعین امثال رشید هجری و کمیل و میثم تمّار و سایر علویّین آغازگر این بحث‌ها بودند، که همه‌ی آنان به دست امویان کشته شدند، ولی در زمان امام محمد باقر و امام جعفر صادق(ع) مجدداً تشکّلی یافته، و آوازه‌شان بلند گردید و بحث‌های کلامی را شروع کردند و به تألیف کتاب‌ها و رساله‌ها پرداختند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵، ٤۵۳).

شهید مطهری، پس از تبیین دیدگاه مستشرقان در باب پیدایش بحث‌های عقلی در جهان اسلام می‌نویسند: «آری، این است نوع تفسیر و توجیه پیدایش بحث‌های عقلی–دینی اسلامی از نظر مستشرقان و اسلام‌شناسان غربی و شرقی. این گروه عمداً یا سهواً بحث‌های استدلالی و عقلی عمیقی را که اوّلین بار وسیله امیرالمؤمنین(ع) طرح شده فراموش می‌کنند. حقیقت این است که طرح بحث‌های عقلی عمیق در معارف اسلامی اوّلین بار به‌وسیله علی(ع) در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد» (مطهری، ۱۳۷۸: ۲، ٦٤).

ابن ابی‌الحدید نیز در مقدمه شرح خود (۱٤۱۵: ۱، ۱٦) هنگامی که منشأ علوم مختلف اسلامی را به امیرالمؤمنین(ع) می‌رساند، درباره‌ی علم الهی که آن را اشرف علوم معرفی می‌کند، بیان می‌دارد که علم معتزله و از طریق ایشان، علم اشاعره به آن حضرت می‌رسد و درباره‌ی شیعه می‌نویسد: «و أما الامامیهٔ و الزیدیهٔ فانتم اؤهم الیه ظاهر». پس از این این مقدمه به بیان اقوال امیرالمؤمنین(ع) می‌پردازیم.

الف) عدل: «عدل، مورد وفاق شیعه و معتزله است. معنی عدل این است که خداوند فیض و رحمت و همچنین بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاق‌های ذاتی و قبلی می‌دهد و در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصّی برقرار است» (مطهری، ۱۳۷۸: ۲، ۷٤). هنگامی که از امیرالمؤمنین(ع) سؤال شد که آیا خداوند بندگان را به کارهایشان مجبور کرده است؟ فرمودند: «اللَّهُ سُبْحَانَهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى فِعْلٍ، ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْه» (مجلسی، ۱٤۰۳: ۹۰: ۸٦). همچنین در جای دیگر عدل را شالوده‌ای دانسته‌اند که قوام و استواری جهان به آن است: «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهِ قِوَامُ الْعَالَمِ» (همان: ۷۵، ۸۳)

ب) اختیار انسان: معتزله در مقابل اشاعره، که انسان را مجبور می‌دانند قائل به اختیار (البته به شکل تفویض)

هستند. اما امیر المؤمنین(ع) قبل از ایشان به این مسأله تصریح کرده‌اند، جایی که هنگام بازگشت از صفّین پیر مردی به ایشان عرض کرد: آیا این راهی که ما رفتیم به قضا و قدر خداوند بود، یا نه؟ ایشان فرمودند: بله ای پیر مرد، به خدا سوگند بر هیچ تلّی بالا نرفتید، و به هیچ زمین پستی فرود نشدید، مگر به قضایی از خداوند، و قدری از او. پیر مرد عرضه داشت: حال که چنین است زحماتی را که تحمل کردم، به حساب خدا می‌گذارم. حضرت فرمودند: ای پیر مرد البته این طور هم نپندار، که منظورم از این قضا و قدر، قضا و قدر حتمی و لازم او باشد، چون اگر چنین باشد که هر کاری انسان انجام می دهد و یا نمی دهد همه به قضا حتمی خدا صورت بگیرد، آن وقت دیگر ثواب و عقاب و امر و نهی و زجر معنای صحیحی نخواهد داشت، و وعد و وعید بی‌معنا خواهد شد، دیگر هیچ بدکاری را نمی‌توان ملامت کرد، و هیچ نیکوکاری را نمی‌توان ستود ... و این همان اعتقادی است که بت‌پرستان، و دشمنان خدای رحمان و نیز قَدَری‌ها و مجوسیان این امّت بدان معتقدند. ای شیخ همین که خدا به ما تکلیف کرده، کافی است که بدانیم او ما را مختار می‌داند، و همچنین این‌که نهی کرده، از باب زنهار دادن است، و در برابر عمل کم ثواب زیاد می‌دهد، و اگر نافرمانی می‌شود چنان نیست که مغلوب شده باشد، و اگر اطاعت شود مطیع را مجبور به اطاعت کرده باشد، خدای تعالی زمین و آسمان‌ها و آن‌چه را که بین آن دو است به باطل نیافریده، این پندار کسانی ست که کفر ورزیدند، و وای به حال کسانی که کفر ورزیدند از آتش[۱۰].

از این بیانات نورانی کاملاً مشخص است که انسان مختار است نه مجبور. البته تفاوت جوهری اختیار از دیدگاه شیعه با تفویض معتزله – که معادل واگذاشته شدن انسان به خود و معزول بودن مشیّت الهی از تأثیر است – نیز کاملاً آشکار می‌باشد. لذا هنگامی که از امیرالمؤمنین(ع) در باب قَدَر سؤال شد، فرمودند: «فَإِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيض» (مجلسی، ۱٤۰۳: ۵، ۵۷).همچنین «معلّل بودن افعال اللّه به اغراض» که دیدگاه معتزله و مورد انکار اشاعره می‌باشد، نیز در این بیانات به اثبات رسیده است.

ج) عدم رؤیت خداوند در دنیا و آخرت: معتزله برخلاف اشاعره قائلند به اینکه خداوند، نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود. پیش از ایشان امیرالمؤمنین(ع) هر گونه ادراک انسان درباره خداوند را رد کرده‌اند: «وَ لَا تُدْرِكُهُ الْحَوَاسُّ فَتُحِسَّهُ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۸٦). ایشان در مواضع متعددی نیز رؤیت خداوند با چشم را مردود دانسته‌اند: «لَا تَرَاهُ النَّوَاظِرُ» (همان: خطبه ۱۸۵). همچنین: «لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۵).

د) نفی تشبیه: استاد شهید مطهری (ره) بیان می‌دارند که مورّخان «ملل و نحل» مدّعی‌اند که مسأله توحید صفاتی که معتزله اختصاصاً آن را «اصل توحید» می‌خوانند و همچنین مسأله نفی تشبیه (اصل تنزیه) اولین بار به وسیله جهم بن‌صفوان در نیمه اوّل قرن دوم هجری ابراز شد و پیروان او را جهمیّه نامیدند. معتزله همچنان‌که در عقیده اختیار؛ پیرو قدریّه شدند، در عقیده توحید و تنزیه پیرو جهمیّه شدند. لذا معتزله در دو اصل اساسی اصول پنجگانه خود، یعنی اصل توحید و اصل عدل- بنا بر این نقل‌ها- تابع دو فرقه دیگر بودند. لذا در حقیقت مکتب معتزله تحوّل یافته و تکامل یافته قدریّه و جهمیّه است (مطهری، ۱۳۷۸: ۲، ٤۹-۵۰). طبق این نظر، معتزله نفی تشبیه را از دیگران گرفته‌اند. اگر این دیدگاه را هم نپذیریم بنابر این‌که ایشان نیز علم خود را منتهی به مولای متقیان(ع) می‌دانند این مطلب را نیز از ایشان گرفته‌اند؛ همچنان که قاضی عبد الجبار معتزلی تصریح می‌کند که: «و أمّا أمیرالمؤمنین (ع) فخطبه فی بیان نفی التشبیه و فی

اثبات العدل اکثر من أن تُحصی» (به نقل از سبحانی، ۱٤۱۲: ۲، ۱۱۷). به عنوان نمونه‌ای از موارد بسیار: «وَ نِظَامُ تَوْحِیدِهِ نَفْیُ التَّشْبِیهِ عَنْهُ» (مفید، ۱٤۱۳: ۲۲۳).

ه) مستقلّات عقلیه: معتزله معتقدند که عقل، برخی از مسائل را مستقلًا و بدون نیاز به راهنمایی شرع درک می‌کند و بر همین اساس برخلاف اشاعره قائل به حسن و قبح ذاتی می‌باشند. این مطلب نیز در سخنان امیرالمؤمنین(ع) موج می‌زند. به عنوان نمونه در اولین خطبه نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «أَوَّلُ الدِّینِ مَعْرِفَتُهُ وَ کَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِیقُ بِهِ». و این بدان معناست که برای پذیرش دین باید از عقل استفاده کرد و وجود خداوند را با عقل دریافت و صفات او را شناخت و سپس به عبادت او پرداخت. ایشان در جای دیگر عبادت کننده بی‌علم را به درازگوش آسیاب تشبیه می‌کنند که همواره به دور خود می‌چرخد و گامی پیش نمی‌رود: «الْمُتَعَبِّدُ عَلَی غَیْرِ فِقْهٍ کَحِمَارِ الطَّاحُونَةِ یَدُورُ وَ لَا یَبْرَحُ» (مجلسی، ۱٤۰۳: ۱، ۲۰۸).

با عنایت بدانچه بیان شد، باید گفت: «... اگر شباهتی میان کلمات علی(ع) و برخی سخنان معتزله مشاهده شود، احتمالی که باید داده شود این است که معتزله از آن حضرت اقتباس کرده‌اند» (مطهری، ۱۳۸۲: ۱٦، ٤۰۵)

نتیجه

مکتب سیاسی – اعتقادی تشیّع، در طول حیات خود از سوی افراد مُغرض در معرض انواع اتّهامات بوده است و البته از کسانی که از شیعه با عنوان «رافضی» یاد می‌کنند، انتظاری جز این نمی‌توان داشت. یکی از این اتّهامات این است که شیعه، اصول خود را از معتزله گرفته است. منشأ این امر علاوه بر بغضی که در دشمنان شیعه وجود داشته و دارد، عدم مراجعه به آثار مستقیم شیعه و اقوال ائمه‌ی ایشان است.ادّعای مذکور، ادّعایی کلّی است که اساس مکتب را هدف قرار داده است تا اصالت آن را مورد تردید و انکار قرار دهد. لکن جایی که ابن ابی‌الحدید معتزلی (۱٤۱۵: ۲۰، ۵۱۵)، خود تصریح می‌کند که: «مذهب اصحاب ما در عدل و توحید مأخوذ از أمیرالمؤمنین است»، آراء شیعه به طریق اولی، برگرفته از آن بزرگوار و جانشینان معصوم ایشان(ع) می‌باشد. دیگر چه نیازی است که شیعه اصول خود را از معتزله یا هر مکتب دیگری بگیرد؟اگر کسانی می‌پندارند که شیعه قبل از معتزله، مکتب کلامی خاصّی نداشته است، نه از آن روست که متکلّم یا صاحب نظری نداشته است – چنان که در این نوشتار ملاحظه شد–، بلکه از آن روست که ایشان در پرتو پیروی از ائمه(ع)، نیازی نداشتند تا برای خود مکتب مستقلّی ایجاد کنند و این دیگران بودند که به دلیل عدم متابعت از اهل بیت(ع)، مجبور شدند خود دست به توجیه و تفسیر و تأویل بزنند، که در بسیاری از موارد، سر از مخالفت صریح با تعالیم الهی درآوردند! اشاعره آیات مربوط به اختیار را تأویل کردند و معتزله آیات مربوط به جبر را. در این مقاله ابتدا به اثبات رسید که کلام شیعه غیر از کلام معتزله است. سپس با استناد به اقوال امیرالمؤمنین(ع) در مسائلی همچون عدل الهی، اختیار انسان، عدم رؤیت خداوند در دنیا و آخرت، نفی تشبیه و مستقلّات عقلیه، که از مسائل میان شیعه و معتزله است، ثابت شد که کلام شیعه بر کلام معتزله مقدّم است؛ زیرا هنگامی که امیرالمؤمنین(ع) از این معارف ناب سخن می‌گفتند، هنوز رئیس معتزله واصل بن عطا، پا به این عرصه هستی نگذاشته بود.

پی‌نوشت

۱– مکدرموت، پس از بیان برخی عقاید نوبختیان از قول شیخ مفید، می‌نویسد: «در همه‌ی مسائل یاد شده، جز در مورد «تحریف قرآن» و «منزلت میان دو منزلت»،

نوبختیان با معتزله در یک خط واقع هستند و با شیخ مفید موافقت ندارند»(مکدرموت،۱۳۷۲: ۳۳-۳۲). لذا نباید هنگام مطالعه‌ی کتابی، آراء نویسنده‌ی آن‌را به حساب نظر مکتب او گذاشت، چه بسا نظریه پردازانی که متعلّق به یک مکتب‌اند و دارای اختلاف عقیده می‌باشند.

۲- از جمله موارد اختلافی شیعه و معتزله این است که، اینان طلحه و زبیر و عایشه را تبرئه می‌کنند. شیخ طوسی دراین‌باره می‌نویسد: «همه‌ی اخباری که معتزله با استناد به آن‌ها مدّعی توبه‌ی طلحه و زبیر و عایشه هستند، اخبار آحادند که اهمیتی ندارند، همچنین در آن‌ها تصریحی درباره‌ی توبه‌ی آن‌ها وجود ندارد. محکم‌ترین دلیل بر عدم توبه‌ی آن‌ها این است که اگر توبه کرده بودند، به سوی امیرالمؤمنین(ع) می‌شتافتند و وارد لشکر ایشان می‌شدند» (طوسی،۱٤۰۰: ۲۲۹).

۳- ما این روایت را در جوامع روایی نیافتیم؛ در بحارالانوار (۱٤۰۳: ۵، ۸) نیز همین سخن از کنز الفوائد کراجکی نقل شده است.

٤- برخی صاحب بن عَبّاد را معتزلی دانسته‌اند. شاید یکی از علل این امر، کتابی در اعتزال است، که شیخ مفید معتقد است این کتاب جعلی و منسوب به صاحب است، نه از آنِ او (رک: همان).

۵- شهرستانی درباره‌ی نظّام می‌نویسد: وی اجماع و قیاس را در احکام شرعی، حجّت نمی‌دانست و تنها به حجّیّت قول امام معصوم اعتقاد داشت (شهرستانی، ۱۳٦٤: ۱، ۷۱). همچنین نقل می‌کند که وی امامت را به نصّ و تعیین می‌دانست و معتقد بود که امیرالمؤمنین(ع) در مواضع مختلفی از جانب رسول اکرم(ص) منصوص بود، به گونه‌ای که امر بر کسی مشتبه نگردد، ولی عمر آن‌را پنهان کرد. از همین رو شهرستانی وی را در این مورد- همچنین به دلیل بی‌احترامی نسبت به بزرگان صحابه- متمایل به رفض! [تشیّع] می‌داند.

٦- «غزّال»، لقب «واصل بن عطاء»، رئیس معتزله است (زرکلی، ۱٤۱۰: ۵، ۱۱۸).

۷- منظور «عمرو بن عبید» است، که در عصر خویش شیخ معتزله و مفتی آن و یکی از زُهّاد مشهور است (همان:۸۱).

۸- در قصیده عینیّه‌ی خویش، در مدح مولای متّقیان(ع) نیز می‌گوید: و رأیتُ دینا لاعتزال و أنّنی أهوی لأجلک کُلَّ منیَ تشیّع.

۹- واقعاً جالب است که برخی سید مرتضی را معتزلی دانسته‌اند، با این‌که وی کتاب «الشافی» را در ردّ بر «المغنی» قاضی عبدالجبّار معتزلی تألیف نموده است!

۱۰- «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلاً ذلِکَ ظَنُّ الَّذينَ کَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذينَ کَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص: ۲۷).

منابع

- آل کاشف الغطاء، محمد حسین (۱٤۱۳)، اصل الشیعهٔ و اصولها، بیروت، مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات: الطبعهٔ الرابعه.
- ابن ابی‌الحدید، عزّ الدین ابی حامد عبد الحمید بن هبهٔ ا... المدایني (۱٤۱۵ق)، شرح نهج‌البلاغه، قدّم له و علّق علیه: الشیخ حسین‌الاعلمی، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، الطبعهٔ الأولی.
- ابو زهره، محمد (۱۳۸٤). تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- اشعری، ابو الحسن (۱٤۰۰)، مقالات الاسلامیّین و اختلاف المصلّین، ویسبادن (آلمان): فرانسشتاینر، الطبعهٔ الثالثه.
- امین، احمد (۱٤۲۹)، ضحی الاسلام، بیروت: شرکهٔ ابناء شریف الانصاری للطباعه و النشر و التوزیع.
- أمین، العلامه السید محسن (۱٤۰۳)، أعیان الشیعه، تحقیق

و تخریج: حسن الأمین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- امینی، العلامهٔ عبدالحسین احمد (١٤٩٤)، الغدیر فی الکتاب و السنهٔ و الادب، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات، الطبعهٔ الأولی المیّزه.
- بوعمران (۱۳۸۲)، مسأله‌ی اختیار در تفکّر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، چاپ اوّل.
- تیجانی السماوی، محمد (١٤٢٨)، الشیعهٔ هم اهل‌السّنهٔ، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دهم.
- تهرانی، علامه سید محمد حسین حسینی (١٤٢٦)، امام‌شناسی، مشهد: نشر علامه طباطبایی، چاپ سوّم.
- جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تألیف: القاضی عضد الدین عبد الرحمن بن احمد الایجی، مع حاشیتین علیه ...، مصر: مطبعهٔالسعادهٔ، الطبعهٔ الاولی.
- حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (المعروف به علامهٔ حلی). (١٤٢١)، نهج الحق و کشف الصدق، تعلیقات: عین ا... حسنی ارموی، بیروت: دارالکتاب اللبنانی، الطبعهٔ الاولی.
- حفنی داود، حامد (۱۳۹۹)، نظرات فی الکتب الخالدهٔ، مراجعهٔ و تعلیق: سید مرتضی رضوی، القاهرهٔ: دارالعلم للطباعهٔ، الطبعهٔ الأولی.
- زرکلی، خیر الدین (١٤١٠)، الأعلام، بیروت: دارالعلم للملایین.
- سبحانی، آیت ا... الشیخ جعفر (١٤٢١)، أضواء علی عقائد الشیعه الإمامیه، قم: مؤسسه إمام صادق(ع)، الطبعهٔ الأولی.
- همو. (١٤٢٥)، رسائل و مقالات، قم: مؤسسهٔ امام صادق(ع)، الطبعهٔ الثانیهٔ.
- سبحانی، آیت ا... الشیخ جعفر (١٤١٢)، الإلهیات علی هدی الکتاب و السنهٔ و العقل، قم: المرکز العالمی للدراسات الإسلامیهٔ.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (١٣٦٤)، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: شریف رضی.
- صبحی، احمد محمود (١٤١١ق)، فی علم الکلام (دراسهٔ فلسفیهٔ لآراءالفِرق الاسلامیهٔ فی اصول‌الدّین)، (الزیدیّهٔ)، بیروت: دارالنهضهٔالعربیهٔ للطباعهٔ و النشر، الطبعهٔ الثالثهٔ.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی (۱۳۹۸)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزهٔ علمیه، الطبعهٔ الأولی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ بیست و پنجم.
- طبرسی، ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب (١٤٢١)، الاحتجاج، تعلیقات و ملاحظات: سید محمد باقر خرسان، بیروت: مؤسسهٔ الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (١٤٠٠ق)، الاقتصاد الهادی الی طریق‌الرشاد، تهران: مکتبه جامع چهل ستون.
- طهرانی، علامه شیخ آقا بزرگ (١٤٠٣)، الذریعهٔ إلی تصانیف الشیعه، بیروت: دارالأضواء، الطبعهٔ الثالثهٔ.
- فخری، ماجد (۱۳۸۹)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه: گروه مترجمان، زیر نظر نصر ا... پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم.
- کراجکی، ابو الفتح محمد بن علی (١٤١٠ق)، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر، الطبعهٔ الاولی.
- کورانی عاملی، شیخ علی (١٤١٩)، الوهابیهٔ و التوحید، بیروت: دارالسیره، الطبعهٔ الثانیهٔ.
- مجلسی، علامه محمد باقر (١٤٠٣)، بحارالأنوار الجامعه لدُرر اخبار الائمه الاطهار(ع)، بیروت: مؤسسه الوفاء، الطبعهٔ الثانیهٔ.
- مجلسی، علامه محمد باقر (۱۳۷۹)، احتجاجات (ترجمه ج ۱۰و۹ بحارالانوار)، ترجمه: موسی خسروی، تهران:

اسلامیه، چاپ اول.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا، چاپ بیست و دوّم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، تهران: صدرا، چاپ یازدهم.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴
ص ۴۲- ۳۱

مقایسه راه حل مساله «شر» از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی با توجه به وجود رابط و مستقل

معصومه وحیدی* جعفر شانظری**

چکیده

مسأله «شر»، که به صورت قرینه‌ای و منطقی مطرح شده و به آموزه‌های دینی جرح و نقد وارد نموده، دست‌مایه انتقادی قوی علیه اعتقادات دینی شده است؛ دین‌پژوهان تلاش کرده‌اند تا با ارائه آراء خود به انتقادها پاسخ دهند؛ صدرا و علامه طباطبایی شرور را امری عدمی دانسته و معتقدند که شرور تحقق عینی نداشته و تمام امور خارجی خیر هستند. ولی براساس وجود رابط و مستقل بین نظریه علامه و صدرا تفاوت اساسی وجود دارد؛ زیرا از منظر صدرا به وجود رابط دو نظر می‌توان افکند، نظری استقلالی و نظری ربطی. در منظر صدرا، وجود رابط دارای ماهیت بوده و منشأ شر است و ماهیت ثانیاً و بالعرض موجود می‌باشد و از این طریق شر نیز ثانیاً و بالعرض موجود است. از منظرعلامه طباطبایی موجودات در خارج همه حیثیتشان تعلق و ربط است و وجودات رابط ماهیت نداشته و تنها ذهن می‌تواند با توجه و التفات، رابط را مستقل دیده و از آن مفهوم ماهیت انتزاع کند. پس شرور که حاصل از ماهیت هستند، نیز امری ذهنی خواهند بود..

واژه‌های کلیدی

وجود رابط، وجود مستقل، حقیقه، رقیقه، شر، ماهیت.

---

* دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشکده علوم انسانی دانشگاه علوم و تحقیقات اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)
m_vahidi147@yahoo.com
** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران jshanazari@yahoo.com

تاریخ وصول ۹۲/۰۸/۲۷ تاریخ پذیرش ۹۳/۱۱/۰۱

مقدمه

«شر» می تواند به صورت‌های مختلف طرح و به آموزه‌های دینی جرح و نقد وارد کند. مسأله «شر»، در الهیات سنتی به صور مختلفی، نظیر نقض حکمت و عنایت الهی، ناسازگاری با نظام أحسن، صفات خدا و یا دلیل بر دوگانه بودن مبدأ عالم و... مطرح بوده است. در سه قرن اخیر، این مسأله صورت‌های جدیدی به خود گرفته است و به صورت مسأله منطقی «شر» و مسأله قرینه‌ای «شر» مطرح گشته است.

مسأله منطقی «شر»

منتقدانی که تقریری منطقی از مسأله «شر» ارائه کرده‌اند، مدعی هستند که بین قبول وجود «شر» و بعضی مدعیات دینی درباره خدا، ناسازگاری وجود دارد؛ فرد دیندار از یک سو معتقد است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود دارد و از سوی دیگر می‌پذیرد که در جهان شر وجود دارد. منتقدی که بر مسأله شر تکیه دارد مدعی است که دو جمله فوق با یکدیگر ناسازگارند و نمی‌توانند هم‌زمان هر دو با هم صادق باشند. بنابراین، فرد دیندار مرتکب خطای فاحشی شده و باید حداقل یکی از این دو گزاره ناسازگار را رها کند.

مسأله قرینه‌ای «شر»

پس از انتقاد جدی متألهان از اعتبار صورت بندی‌های متفاوت مسأله منطقی «شر»، منتقدان، مسأله «شر» را، به گونه‌ای متفاوت تقریر کردند. به نظر این منتقدان، مدعیات ادیان توحیدی درباره خدا با وجود شر در عالم موافق نیست و مسأله «شر» به عنوان قرینه‌ای علیه خداوند می‌باشد. در این‌جا دیگر بحث بر سر ناسازگاری مدعیات دینی نیست، بلکه بحث بر سر «ناپذیرفتنی بودن» آن‌هاست؛ یعنی بحث اصلی در مسأله قرینه‌ای این است که در چار چوب تفسیر دینی عالم و بر اساس اعتقادات دینی، نمی‌توان وجود شرور در عالم را تبیین کرد.

منتقدان در این مسأله چنین بیان می‌کنند که اگر خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود داشت، نباید شری در عالم وجود داشته باشند.(همان: ۱۶۲-۱۶۱)

بر خلاف مسأله منطقی شر این مسأله از دیرباز مورد توجه بوده و به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خدا استفاده می‌شده است.

«جان هاسپرز»، این اشکال را به «اپیکوروس» نسبت داده و بیان می‌کند:

« در زمان‌های قدیم «اپیکوروس»(۲۷۰-۳۴۲ ق.م) این مسأله را به این صورت مطرح کرده است که اگر خدا می‌خواهد از شرور جلوگیری کند ولی قادر نیست، پس او قادر مطلق نیست و اگر قادر است ولی نمی‌خواهد پس شرور است. اگر او هم بر رفع شر قادر بوده و هم اراده کرده است که شر نباشد، پس چرا شر وجود دارد؟(هاسپرز، بی‌تا: ۱۰۶)

«هیوم»، نیز این برهان را به شکل یک برهان ذو حدین(منفصله حقیقیه) مطرح کرده است، او بیان می‌دارد اگر شر در جهان از روی قصد و اراده خداست، پس او خیر نیست و اگر شر در جهان مخالف با قصد اوست پس او قادر مطلق نیست. پس شر یا مطابق قصد و غرض اوست یا مخالف قصد و غرضش. بنابراین یا خدا خیر نیست، یا قادر مطلق نیست.»(همان)

گاهی نیز اوصاف دیگر خداوند، نظیر عالمیت او لحاظ شده و اشکال بدین صورت مطرح می‌گردد که اگر خداوند قادر مطلق و عالم مطلق باشد می‌تواند مانع بروز شر شود. اگر او خیرخواه باشد خواستار این امر است. بنابراین به نظر می‌رسد که اگر خداوند وجود داشته باشد، هیچ شری نباید وجود داشته باشد. اما شر وجود دارد و

مورد تصدیق همگان است. اگر خداوند وجود می‌داشت باید برای مجاز شمردن این شرور دلیل کافی داشت. اما آیا خداوند دلیل کافی برای رنج و درد فجیع کودکان و ظلم و استثمار و خیانت‌های رایج در جهان دارد؟

بنابراین، اگر وجود خدا و وجود شر منطقاً ناسازگار نباشد، وجود شر دلیلی علیه خدا خواهد بود. (جی، وین رایت، بی‌تا: ۱۳۵-۱۳۱)

محور اصلی بحث در مسأله قرینه‌ای، صرف وجود شر در عالم نیست، بلکه مسأله در شروری است که در چارچوب دینی تبیینی خرد پسندانه و قانع‌کننده ندارند و به عبارت دیگر کاملاً گزاف می‌باشند و بر مبنای دیدگاه دینی قابل تبیین و توجیه خرد پسند نیستند. بنابراین بعید است که خدا وجود داشته باشد؛ یعنی منتقدان یک قیاس منطقی بدین صورت بیان می‌کنند که اگر خدا وجود داشته باشد، انتظار می‌رود که هیچ شر گزافی نباشد. اما شرور گزاف و بی‌معنا در عالم وجود دارند. در نتیجه بعید است که خدا وجود داشته باشد.

توفیق این استدلال در گرو مقدمه ناظر به واقع، یعنی این مقدمه که «شر گزاف وجود دارد»، می‌باشد.

دین‌پژوهان در پاسخ به مسأله قرینه‌ای «شر» به دو دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ای سعی در ابطال مقدمه ناظر به واقع داشته و تلاش می‌کنند که نشان دهند شروری که در ابتدا بی‌هدف و گزاف به نظر می‌رسند واقعاً بی‌هدف نبوده و برای رسیدن به خیرهای برتر می‌باشند.

همچنین دینداران به منتقدان یادآور می‌شوند، که آن‌ها(منتقدان) نمی‌توانند وجود شرور گزافه را قاطعانه اثبات کنند.

از سوی دیگر منتقدان، شروری را نشان می‌دهند که هیچ‌یک از توضیحات دینداران قادر به تبیین آن‌ها نیست. به نظر می‌رسد بحث متدینان و منتقدان به یک بن بست عقلی رسیده است. اگر متدینان بتوانند از این بن بست خارج شوند می‌توانند در ادعا و اعتقادات دینی خود راسخ باشند و گرنه براهین سنتی اثبات وجود خدا بی‌اعتبار شده و یا حداقل قانع کننده نخواهند بود. گروه دیگری از دینداران برای ابطال برهان قرینه‌گرایان مبنی بر بعید بودن وجود خدا، به جای مردود دانستن مقدمه ناظر به واقع، آن را پذیرفته و بر اساس مبانی فلسفی و کلامی به دفاع از آن پرداخته‌اند. از جمله این افراد می‌توان به علامه طباطبایی اشاره کرد. وی در نظریه خویش قصد نفی شرور و بلایای طبیعی، اخلاقی و ... ندارد، بلکه ایشان بر این باور است که این شرور، با نگاه فلسفی و عمیق تر به مسأله، امری صرفاً اعتباری و ذهنی است که در ذیل بحث عمیق وجود رابط و مستقل آورده شده و در پرتو آن به راه حل مسأله از این منظر پرداخته خواهد شد.

اگر دینداران موفق شوند که در تصویر دینی جهان، جای مناسبی برای شرور بی‌هدف و گزاف بیابند، در واقع موفق شده‌اند برهان قرینه‌گرایان را عقیم کنند.

پیشینه بحث

وجود کاستی‌ها وشرور در عالم خلقت از جمله مهم‌ترین سؤالاتی بوده که آغاز آن به نخستین روزهای حیات معقول بشر در کره خاکی باز می‌گردد، از این‌رو در تمامی ادیان و مکاتب فلسفی به طریقی مطرح گشته و هر یک به تناسب جهان‌بینی خود در صدد پاسخ برآمده‌اند.

از فلاسفه قدیم یونان می‌توان به افلاطون و ارسطو اشاره کرد که به طور مفصل به بحث «شر» پرداخته‌اند. افلاطون می‌گوید: پس از تحلیل ماهیت شرّ ملاحظه می‌شود هر آن‌چه ما آن را شرّ می‌دانیم به «نیستی و عدم» باز می‌گردد. دیدگاه منسوب به ارسطو را می‌توان «تقسیم‌گرایانه» نامید. در این نظریه، برای توجیه شرور عالم، نخست به تحلیل احتمالات قابل تصور از موجودات عالم پرداخته، سپس به حکمت وجود پاره‌ای از این

احتمالات پرداخته می‌شود. این احتمالات به حسب تقسیم عقلی و قبل از رجوع به برهان عبارتند از:

۱. خیر محض

۲ . خیر و شرّ توأم که خیر آن غالب است.

۳. خیر و شرّ توأم که شرّ آن غالب است.

۴. خیر و شرّ توأم که مساوی است.

۵. شرّ محض.

از میان اقسام یاد شده، سه قسم اخیر ممتنع هستند و حکمت الهی ایجاد آن را اقتضاء نمی‌کند. پس در عالم فقط دو قسم نخست، تحقق دارد؛ یعنی خیر محض که عقول مجرده هستند و خیر کثیر و شرّ قلیل که موجودات مادی و مادیات می‌باشند. قسم نخست که فعلیت محض است، صدورش از خدا واجب و ضروری است؛ زیرا خیر محض بوده و خدا آن را ایجاد می‌کند. قسم دوم که خیر توأم با شرّ می‌باشد (موجودات مادی) نیز ایجادش از کمالات واجب است و حکمت الهی وجود این قسم را ایجاب می‌کند و شایسته نیست جواد مطلق در انجام آن اهمال ورزد؛ زیرا ترک خیر کثیر به خاطر شرّ قلیل خود مصداق شرّ کثیر خواهد بود.

«رواقیون»، که در آغاز سده سوم پدیدار شدند در مواجهه با مسأله شرّ دو مسأله ضد خیر بودن و تلازم خیر و شر را مطرح می‌کنند.

«افلوطین»، نیزاز کسانی است که پس از ارائه تحلیل دقیقی از ماهیت شرّ نتیجه می‌گیرد که شرور از سنخ لاوجود و عدم هستند.

«شیخ اشراق» نیز در کتاب *مشارع و مطارحات* به بحث شر پرداخته و معتقد است که «شر»، هیچ‌گونه ذات و تحققی ندارد.

ابن سینا و ملاصدرا گفته‌اند: «شرّ» در مقابل خیر و به معنای چیزی که منفور است، می‌باشد.

علامه طباطبایی، نیز در کتب فلسفی خود مانند بدایه، نهایه، فلسفه و روش رئالیسم و تعلیقه بر اسفار بدان پرداخته و معتقد است که شرور به ماهیت اشیاء باز می‌گردد. «ماهیت»، در دیدگاه او امری ذهنی است. بنابراین، «شر» نیز امری ذهنی و نسبی می‌باشد. در تأیید این نظریه می‌توان از مباحث متعددی **مانند** ادراکات اعتباری و یا وجود رابط و مستقل بهره جست، که مقاله حاضر به ارائه پاسخ به مسأله «شر»، از طریق وجود رابط و مستقل می‌پردازد که تاکنون در هیچ اثری به این طریق به مسأله پاسخ داده نشده است.

اهمیت و ضرورت بحث

مسأله «شر»، از مهمترین مسائلی است که همواره ذهن بشر از ابتدا نیز با آن درگیر بوده و به دنبال یافتن دلیل و توجیهی برای آن بوده است. بحث شرور از آن جهت دارای اهمیت است که عدم فهم صحیح آن با اصول اعتقادی هر موحدی، مانند توحید افعالی، عدل الهی، حکمت الهی و نظام احسن ناسازگار است.

از سوی دیگر، بسیاری از عقاید شرک‌آلود و افکار انحرافی، مانند اعتقاد به یزدان و اهریمن و... برخاسته از تحلیل ناصحیح مسأله «شر» است.

در عصر حاضر نیز این مسأله و عدم پاسخگویی صحیح به آن خسارات جبران ناپذیری در حیات فکری بشر ایجاد نموده است، ولی تلاش حکماء و فلاسسفه اسلامی در این خصوص خورشیدی است که هیچ‌کس نمی‌تواند فروغ آن را انکار کند. بنابراین استخراج این پاسخ‌ها از طریق مداقه در حکمت متعالیه برخوردار از تفکر عقلانی برگرفته از قرآن و احادیث دارای اهمیت می‌باشد. لذا پرداختن به آن در شرایط فکری جدید، ضروری می‌نماید.

سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از این‌که مساله «شر» با وجود رابط و مستقل فلسفی چگونه پاسخ داده

می‌شود؟ علاوه بر این با توجه به نگاه ملاصدرا به وجود رابط و مستقل چگونه می‌توان به مسأله «شر» پاسخ داد؟ آیا با توجه به مبانی صدرا این پاسخ صریح و گویاست؟

با توجه به مبانی علامه طباطبایی پاسخ به مسأله «شر»، از طریق وجود رابط و مستقل چگونه است؟ پاسخ علامه چگونه است؟

در این مقاله ابتدا صور متفاوت مسأله شر مطرح شده تا محل چالش به درستی روشن گردد. سپس در ادامه به تعریف وجود رابط و مستقل در فلسفه پرداخته و ثابت شده است که وجود رابط در عالم تحقق دارد. به دنبال آن ارائه راه‌حل مسأله شر از طریق نگاه به وجود رابط و مستقل در عالم از دیدگاه صدرا و علامه طباطبایی پرداخته شده است.

نظریه وجود رابط و مستقل

وجود رابط، در سخنان حکمای اسلامی، در معانی گوناگون به کار برده شده است و آمیخته شدن این معانی و عدم جداسازی صحیح آن‌ها از یکدیگر، سبب درآمیختگی و اشتباهات بسیاری در موارد طرح این مقوله شده است. بنابراین، در ابتدا این معانی آورده شده و مورد بررسی قرار می‌گیرند تا جایگاه بحث روشن شود.

برخی از حکما عنوان رابطی را در مورد «وجود رابط» به کار برده و میان این دو مفهوم تفاوت قائل نشده‌اند و عدم توجه به آن سبب گرفتاری در مغالطه می‌شود که اهل منطق اشخاص را از وقوع در این دام خطرناک برحذر داشته‌اند.(ابراهیمی دینایی، ۱۳۸۳: ۲۱۸)

«میرداماد»، به این مسأله توجه کرده و عنوان وجود رابط را از« وجود رابطی» جدا ساخته است. (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۷)

این دو اصطلاح در معانی زیر به کار برده می‌شوند:

۱. وجود رابط که در قضایای حملیه، موجبه رابط قضیه است و این وجود از قبیل معانی حرفیه است و در برابر وجود محمولی در قضایای هلیه بسیطه قرار می‌گیرد.

۲. وجود رابطی: که به معنای وجود للغیر مورد استفاده قرار می‌گیرد، (در برابر وجود لنفسه) و شامل سه مورد است:

الف) وجود یتحقق فی شیئی، مانند وجود سواد در جسم.

ب) وجود یتحقق لشیئی، مانند وجود معلول للعله.

ج) وجود یتحقق عند شیئی، مانند وجود صوره علمیه در نزد نفس.

میرداماد، اصطلاح نخست را وجود رابط و اصطلاح دوم را وجود رابطی می‌نامد. روشن است که وجود رابط به اصطلاح نخست، بحث در ناحیه مفهوم وجود و در اصطلاح دوم، بحث در ناحیه وجودات خارجی؛ یعنی در ناحیه مصادیق و حقیقت وجود می‌باشد. (میرداماد، ۱۳۷۶:۲)

بدین ترتیب قلمرو استفاده از این دو اصطلاح به طور کامل جدای از یکدیگر است.

صدرالمتألهین نیز به پیروی از استاد خود این دو عنوان را از یکدیگر جدا کرده و میان آن‌ها تفاوت اساسی قائل شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱، ۹۲)

حکیم سبزواری، نیز این مسأله را بدین صورت به نظم درآورده است: «إن الوجود رابط و رابطی/ نمت نفسی فهاک و اضبط» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۳۷)

مطهری، بر تقسیم بندی سبزواری اشکال کرده و بر این باور است که این تقسیم بندی برابر با مذهب اصالت ماهیت است؛ اما بر اساس اصالت وجود یک گونه وجود رابط برابر مفهوم وجود داریم و یک گونه وجود رابط برابر مصادیق وجود که این معنای دوم بر اساس اصالت وجود پدید می‌آید.

وجود رابط، به این معنی عبارت است از: وجود

معلول‌ها که عین ربط و اضافه به علت خویش هستند.

مطابق دیدگاه اصالت وجودی، وجود معلول‌ها و ممکن‌ها، وجود فقری بر شمرده می‌شوند و عین اضافه(اشراقیه) و ربط به علت خویش به شمار می‌آیند. بر همین اساس، برای جداسازی معنای اخیر از دو معنای پیش بهتر آن است که این‌گونه وجود رابط را با اصطلاح جدیدی بنامیم.

بر همین مبنا، این‌گونه وجودات را (وجود ربطی) می‌نامیم، تا از دو اصطلاح(وجود رابط) در تقسیم‌بندی مفهومی وجود، و از اصطلاح(وجود رابطی) به معنای وجود ناعتی و وصفی که همان وجود اعراض باشد، تمیز داده شود. پس به این معنا وجود تمامی عالم امکان و ممکنات(وجود ربطی) است. (مطهری، شرح مبسوط منظومه، ۲، ۴۳۹-۴۳۸)

موارد اتفاق و اختلاف حکما در مورد وجود رابط

وجود رابط به معنای اول؛ یعنی وجود رابط به معنای مفهوم حرفی که چیزی جز ثبوت شیئی لشیئی در قضایای هلیه مرکبه(و به تعبیر نحویین مفاد کان ناقصه)نیست، ارتباط و اتحاد دو مفهوم در ذهن را بر قرار می‌سازد. در مثل گفته می‌شود(دیوار سفید است) (الجدار کان ابیضاً) در این‌جا شکی نیست که سه مفهوم در این مورد وجود دارد: دو مفهوم اسمی: یعنی، دیوار و سفیدی و یک مفهوم حرفی و غیر مستقل؛ یعنی، وجود داشتن که این مفهوم اخیر معنای مستقلی از خود قضیه ندارد، بلکه معنای آن در دیوار و سفیدی است. کمابیش همه کسانی که از مفاد کان ناقصه با همان هلیه مرکبه بحث کرده‌اند، با تفاوت‌های اندکی این معنی را می‌پذیرند که در قضیه هلیه مرکبه، ما سه مفهوم مختلف داریم: دو مفهوم اسمی و مستقل(همان موضوع و محمول) و یک مفهوم حرفی غیر مستقل(همان مفهوم وجود که رابط بین موضوع و محمول است).

اما اختلاف جدی این بزرگان در این است که آیا همان‌گونه که در موارد یاد شده، در ذهن، دارای یک معنای حرفی وجود هستیم که وجودی غیر مستقل و رابط میان موضوع و محمول است، آیا همین وجود رابط، در بیرون از ذهن هم وجود و تحقق دارد هر چند تحقق آن در غیر خودش باشد و یا این‌که آن‌چه در بیرون از ذهن داریم، چیزی جز وجودهای مستقل و اسمی نیست و وجود رابط به معنای اخیر، که رابط میان موضوع و محمول باشد و وجود آن در غیر خودش؛ یعنی در دو طرف نسبت وجود دیگری ندارد.

شماری از بزرگان، تحقق وجود رابط در بیرون از ذهن را پذیرفته‌اند، اما با همان شرایطی که در ذهن تحقق دارد؛ یعنی وجود آن در غیر است و وجود مستقلی از خود ندارد. این نظر، مربوط به بسیاری از حکمای حکمت متعالیه، از ملاصدرا تا دوره اخیر است. از جمله کسانی که به این دیدگاه به روشنی اشاره دارد، علامه طباطبایی است.(طباطبایی، ۱۳۷۸: فصل اول) گروهی، چنین تحققی را به هیچ روی قبول ندارند و بر این باورند که آن‌چه ما در بیرون از ذهن داریم، چیزی جز وجودهای اسمی نیست و از اتحاد دو وجود اسمی در خارج، مانند اتحاد سفیدی و انسان، ما مفهوم سومی را به عنوان ربط میان موضوع و محمول انتزاع می‌کنیم و مفهوم وجود رابط(معنای حرفی وجود) در ذهن، تنها، بیانگر اتحاد موضوع و محمول در بیرون از ذهن است و هیچ‌گونه تحققی، چه مستقل و چه غیر مستقل، در خارج نداریم.

در مورد معنای دوم وجود رابط؛ یعنی همان وجود رابطی اختلاف چندانی به چشم نمی‌خورد. بیش تر حکما و فلاسفه اسلامی، به تحقق وجود رابطی و ناعتی در خارج باور دارند، ولی یادآور می‌شوند: وجود فی نفسه این وجودات رابطی عین وجود این‌ها برای غیر است و

وجود لنفسه ندارند، بلکه وجود آن‌ها للغیر است.(ر.ک. دینانی، ۱۳۸۳: ۲۶۰) البته از سخنان شماری از بزرگان چنین برمی‌آید که اعراض در عالم خارج، وجود فی نفسه نیز ندارند و این ما هستیم که با تحلیل عقلی وجود عرضی را انتزاع می‌کنیم (همان)

در مورد معنای سوم(یعنی وجود ربطی) نیز به نظر می‌رسد که در تحقق وجودات ربطی در خارج هیچ‌گونه اختلاف نظری میان حکما، وجود نداشته باشد.

در دیدگاه صدرا هر چند معلول در خارج تحقق عینی دارد، اما وجود آن عین ربط و اضافه(اشراقیه) به علت خویش است و معلول به هیچ‌وجه، وجود مستقل و قائم به ذات از خویش ندارد و هر چه دارد از علت خویش و عین ربط به علت است و اگر این ربط وجودی نباشد همه در حال افول هستند(ابن سینا، ۱۳۶۸: ۱، ۳۰۴)

کیفیت اختلاف وجود رابط و وجود مستقل

با توجه به معانی وجود رابط و اثبات آن در خارج، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا اختلاف میان وجود رابط و مستقل، اختلاف نوعی است؟ یعنی آیا می‌توان به وجود رابط نگاه استقلالی کرد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا وجود رابط که عین تعلق و وابستگی است می‌تواند این خصلت را از دست داده و به عنوان هستی مستقل مورد توجه و التفات واقع شود؟

صدرالمتألهین در اسفار وجود رابط و مستقل را آن‌چنان از یکدیگر دور و بیگانه دانسته است که اشتراک آن‌ها را تنها در لفظ به شمار آورده است: علی ان الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱، ۷۹)

او در جای دیگر در توجیه سخن خود بحث ماهیت را مطرح ساخته است که ماهیت از جهت ماهیت بودن به هیچ حکمی از احکام محکوم نمی‌باشد؛ یعنی ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه مستقل است و نه رابط و هر گونه حکمی که بر ماهیت بار گردد تنها از وجود ناشی شده است.

علامه طباطبایی، در تعلیقه بر کتاب اسفار، سخن صدرا را در این باب مورد توجیه و تفسیر قرار داده و چنین می‌گوید:

«إن الماهیه، من حیث هی، لا حکم لها بوجه من‌الوجوه، لا الاستقلال و لا عدمه و انما الامر یدور مدار النظر فی الوجود المقوم المقارن لها، فالماهیه الواحده بعینها، ربما صارت بنظر ماهیه تامه و معنی اسمیاً و ربما صارت بنظر آخر غیر تامه و معنی حرفیاً... .»(همان)

همان گونه که در این عبارات مشاهده می‌شود، علامه طباطبایی، رابط و مستقل بودن یک شیء را وابسته به نوع نظر و نگاه در باره وجود آن شیء می‌داند. وی این مسأله را در کتاب نهایه الحکمه و بدایه الحکمه نیز مطرح ساخته و عین این سخنان را در آن‌جا نیز آورده است و تنها اختلاف میان این عبارات در کلمه ماهیت و مفهوم است که در تعلیقه اسفار ماهیت را از حیث استقلال و عدم استقلال تابع وجود دانسته و در بدایه به جای ماهیت، کلمه مفهوم را به کار برده است .(طبا طبایی، ۱۳۸۹: ۸۲)

پاسخ به مسأله شر

چنانچه گذشت تمام ماسوی الله وجودات رابط هستند و بر این اساس در نظام فلسفی ابن سینا پاسخ به مسأله شر از طریق وجود رابط بدین شرح است که در منظر ابن سینا، موجود ممکن دارای دو حیثیت متافیزیکی وجود و ماهیت است. اگر به موجود ممکن نظر ماهوی کنیم، ماهیت لازمه لاینفک آن است. در منظر ابن سینا امکان ذاتی ماهوی که صفت ماهیت من حیث هی به حمل شایع است ملاک نیازمندی است. در منظر او ما سوی الله ماهیاتی هستند که از نظر وجودی تعلقی هستند؛ یعنی اگر

نظر وجودی به موجود ممکن کنیم، این موجود عین تعلق به حق تبارک و تعالی است؛ زیرا از منظر ابن سینا، جعل به وجود تعلق می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۰۶) و اگر این ربط وجودی نباشد همه ممکنات در حال افول خواهند بود. بنابراین وجودات عین ربط به وجود حق بوده و خیر می‌باشند. بنابراین شرور از تبار نیستی است و وجودی یافت نمی‌شود که شر باشد.

پاسخ مساله شر از منظر صدرا

از منظر ملاصدرا موجود، حاکی از حقیقت عینیه واحده وجود است. این حقیقت عینیه واحده وجود دو نوع مرتبه دارد که یک مرتبه آن وجود مستقل و مادون آن وجود رابط است.(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱، ۱۰۳)؛ زیراهمه معلول اویند و هر ایجادی را که در نظر بگیریم حقیقتش رابط است و معلول چیزی جز ایجاد و افاضه علت نیست. معلول عین ایجاد و افاضه است. معلول عین ربط به علت است.

این مراتب تا پایین ترین مرتبه وجود که ماده اولی است می آید. واین مراتب وجودی باید به یک وجود مستقل مطلق، منتهی شوند که تمام این مراتب مندک در آن هستند؛ زیرا وجود رابط در ذاتش ربط و تعلق نهفته است و اگر به وجود مطلق منتهی نشود وجود رابطی نخواهیم داشت؛ زیرا این وجودات نفس اضافه به وجود حق تعالی هستند. «و الوجودات نفس الاضافات الاشراقیه من الوجود الحق الحقیقی...»(همو، ۱۳۸۱: ۳۰۶)

در پاسخ به مسأله شر از دیدگاه صدرا، طبق این اصل می‌توان گفت که وجود رابط وجودی است که عین تعلق به وجود مستقل است. به این موجود رابط دو نوع نظر می‌توان می‌افکند؛ زیرا چنانکه گذشت می‌توان به وجود رابط نگاه استقلالی کرد. در نگاه استقلالی، وجودات ربطی ماهیاتی متفاوت می‌باشند؛ یعنی وجودات خاصی هستند که متکثر دارند. در منظر صدرا و بر اساس اصالت وجود، آن‌چه اولاً و بالذات واقعیت دارد وجود است و ماهیت ثانیاً و بالعرض است. «إن الوجود الممکن عندنا موجود بالذات و الماهیه موجوده بعین هذا الوجود و بالعرض.» (همان: ۴۶۲) یعنی ماهیت از خود وجود نشأت گرفته است و یک چیز به نام وجود هم حقیقتاً واحد است و هم منشأ کثرات است و تمام ماهیات کثرات این وجودند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱، ۳۴۵-۳۴۴) این جواهر و اعراض کثیر نیز از خارج به وجود نیامده‌اند، بلکه از این وجود واحد، وجود خاص نشأت گرفته و از وجود خاص جوهر و از این جوهر نیز عرض نشأت گرفته است. صدرا برای اثبات این وحدت، از نظریه وجود رابط کمک می‌گیرد. بر اساس نظریه وجود رابط، یک مرتبه وجود مستقل تحقق دارد و یک مرتبه وجود رابط. وقتی نظر به این وجود رابط، نظر ربطی باشد عین وجود مستقل است و اگر نظر استقلالی در آن شود (نظر ما فیه ینظر) غیر از وجود مستقل است؛ زیرا هر ممکن الوجودی دارای دو جهت ماهیت و وجود است و به لحاظ وجودی عین ربط به حق بوده و از نظر ماهیت نیستی است.« کل ممکن زوج ترکیبی له جهتان: وجه الی ربه و وجه الی نفسه، وجهه الرب هو الوجود داخل فی الاستثناء کل شیء هالک الا وجهه» موجودٌ، وجهه النفس هو الماهیه داخل فی الاشیاء هالک بنفسه ما شمّت رائحه الوجود.»(همو، ۱۳۸۱: ۳۰۲) پس به وجود رابط دو نگاه می‌توان کرد: ۱- نظر ما به ینظر؛ ۲- نظر ما فیه ینظر. اگر نظر ما به ینتظر به آن شود، الوجود واحد حقیقه؛ زیرا عین ربط به حق تعالی و مندک در وجود او هستند. اما اگر نظر ما فیه ینظر در آن شود وجودهای رابط کثیر می‌شود.

از منظر صدرا، ماهیت که نشأت گرفته از وجود رابط است منشأ شرور در عالم می شود که چون ماهیت ثانیاً و بالعرض موجود است و خود فی نفسه هالک بوده و

رایحه ای از وجود ندارد و تنها وصف عنوانی وجودات است، پس شرور نیز که همان نبود خیرات می‌باشد نیز برخاسته از ماهیت بوده و از تبار نیستی خواهد بود. به عبارت دیگر این تحلیل و پاسخ به مسأله شر عبارت دیگری از عدمی بودن مسأله شر است و چون ماهیات از منظر صدرا بالعرض وجود دارند، پس شرور نیز نوعی وجود ظلی خواهند داشت و مانند ماهیت وجود حقیقی نخواهند داشت. لیس للماهیات و الاعیان الامکانیه وجود حقیقی انما موجودیتها بانسباقها بنور الوجود. (همو، ۱۹۸۱: ۲، ۳۵۹) این شرور تنها زمانی رخ می‌نمایاند که بین این وجودها مقایسه‌ای صورت گیرد که در این صورت بعضی از این وجودات قوی‌تر بوده و بهره بیشتری از وجود دارند و نبود آن در موجود دیگر باعث عدم نسبی می گردد که از آن تعبیر به شر می‌شود.

پاسخ به مساله شر از منظر علامه

علامه طباطبایی در فصلی از کتاب نهایهٔ الحکمهٔ با عنوان. (المرحلهٔ الثانیهٔ فی الوجود المستقل و الرابط) موجود را به دو قسم تقسیم می‌کند.

۱. موجودی که وجود آن در خود اوست. این موجود را به نام وجود مستقل محمولی و یا نفسی می‌نامیم.

۲. موجودی که وجود آن در غیر اوست. این موجود را وجود رابط یا حرفی می‌نامیم. ایشان در شرح وجود رابط به قضایای مرکبه و یا مرکبات تقییدیه استشهاد می‌کند مانند: قضیه (زید قائم) (الانسان ضاحک) و یا مرکباتی چون (قیام زید) و (ضحک الانسان) در چنین مواردی بین دو سوی این قضایا یا مرکبات امری را می‌یابیم که آن را نسبت یا ربط می‌نامیم و این امر چیزی است که نه در موضوع به تنهایی موجود است نه در محمول به تنهایی نه در میان موضوع و غیر این محمول و نه در میان محمول و غیر این موضوع. پس امر سومی ورای موضوع و محمول وجود دارد که آن را وجود رابط می‌نامیم. پس وجود رابط در دو طرف نسبت و قضیه موجود است و قائم به آن‌ها است و امری خارج از آن‌ها نیست، اما با این حال باید دانست که این قیام به این معنی نیست که عین آن‌هاست و یا جزئی از آن‌ها را تشکیل می‌دهد. او در پایان چنین ثابت می‌کند که برخی از موجودات مستقل هستند و وجود فی نفسه دارند و برخی دیگر وجود فی غیره دارند که همان وجود رابط باشد. علامه بعد از تعریف و اثبات وجود رابط به نکته‌هایی در رابطه با کیفیت وجود آن اشاره می‌کند:

نکته اول: ظرفِ وجود رابط به طور دقیق همان ظرف وجود دو سوی نسبت است. اگر ظرف دو سوی نسبت خارج است ظرف وجود رابط هم خارج است و اگر ذهن است ظرف وجود رابط نیز ذهن است.

نکته دوم: تحقق وجود رابط بین دو طرف خواه ناخواه موجب یک گونه اتّحادِ وجودی میان دو طرف نسبت می‌شود.

نکته سوم: قضایای مشتمل بر حمل اولی مثل انسان انسان است رابطی جز به حسب اعتبار ذهنی بین دو طرف قضیه موجود نیست. همین طور در قضایای هلیه بسیطه نیز تحقق نسبت و رابطه بین شئ و نفسش معنی ندارد.

نکته چهارم: در قضایای موجبه‌ای که یک طرف قضیه امری عدمی است مثل (زید معدوم) و (شریک الباری معدوم) در این‌ها رابطی وجود ندارد مگر به حسب اعتبار ذهنی فقط. و در قضایای سالبه نیز وضعیت به همین روش است.

نکته پنجم. وجودات رابط ماهیت ندارند؛ چرا که ماهیت در جواب ماهو گفته می‌شود و این در صورتی است که امر تعریف شده در مفهوم بودن استقلال داشته باشد، اما وجودات رابط دارای مفهوم مستقل و اسمی نیستند.(طباطبایی،۱۳۹۰: ۴۱-۴۰) در ضمن علامه در ادامه

این فصل می‌افزاید مفهوم حرفی وجود را می‌توان با اعتبار و لحاظ عقلی تبدیل به معنی اسمی کرد.

او در رساله الولایه در باب علیت به حقیقت و رقیقت می‌رسد و قائل می‌شود که معلول در خارج چیزی جز وجودهای مقید نیست. وجودهایی که همه حیثیتشان عین تعلق و ربط است. وجودی که همراه با اسلوب و قیود و اعدام است و ماهیت ظهور این قیود و اسلوب در نزد ذهن است و نه این که ماهیت ثانیاً و بالعرض موجود باشد. در دیدگاه او همه موجودات ماسوی الله وجود رابط هستند و وجودات رابط ماهیت ندارند و ذهن می‌تواند با توجه و التفات، رابط را مستقل ببیند. ذهن پس از این لحاظ، از آن‌ها مفهوم و ماهیت را انتزاع می‌کند؛ پس ماهیات به دیدگاه انسان و التفات او باز می‌گردند. البته این ماهیت تنها ساخته ذهن نیستند، بلکه ذهن در ارتباط با خارج آن ها را می‌سازد و انتزاع می‌کند.

الخامس: ان الوجودات الرابطه لا ماهیه لها، لان الماهیات هی المقوله فی جواب ما هو فهی مستقله بالمفهومیه و الوجودات الرابطه لا مفهوم لها مستقلا بالمفهومیه». (طباطبایی، ۱۳۶۲: مرحله دوم، فصل اول: ۳۹)

هل الاختلاف بین الوجودالمستقل و الرابط اختلاف نوعی اولا؟ بمعنی ان‌الوجود الرابط و هو ذومعنی تعلقی هل یجوز ان ینسلخ عن هذا الشأن فیعود معنی مستقلا بتوجیه الالتفات الیه مستقلا بعد ما کان ذا معنی حرفی او لا یجوز؟ الحق هو الثانی، لما سیأتی فی ابحاث العله و المعلول ان الحاجه المعلول الی العله مستقره فی ذاته، و لازم ذلک ان یکون عین الحاجه و قائم الذات بوجود العله لا استقلال لها دونها بوجه، و مقتضی ذلک ان یکون وجود کل معلول سواء کان جوهرا او عرضا موجود فی نفسه رابطا بالنظر الی علته و ان کان بالنظر الی نفسه و بمقایسه بعضه الی بعض جوهرا او عرضا موجودا فی نفسه، فتقرر ان اختلاف الوجود الرباط و المستقل لیس اختلافا نوعیا بان لا یقبل المفهوم غیر المستقل الذی ینتزع من الرابط التبدل الی المفهوم المستقل المنتزع من المستقل. (همان: فصل دوم، ۴۰-۳۹)

در دیدگاه علامه، دو نظر یکی ما فیه ینظر و دیگری ما به ینظر، نداریم، بلکه فقط یک نظر است و آن این است که تمام حیثیت معلول تعلق و ربط است. معلول وجود مقید است، تمام عالم و موجودات تنها یک حیثیت دارند و آن نیز عین ربط بودن آن‌هاست. اگر ظاهر و ذهن از بین برود، دیگر ماهیتی باقی نمی‌ماند. در دیدگاه علامه در خارج هر چه هست وجود مطلق است. وجود رابط تنها رقیقه آن وجود مستقل و آیات او هستند.

تفاوت دیدگاه علامه با ملاصدرا

از منظر صدرا، اگر نگاه استقلالی به ماهیت داریم، منشأ انتزاع شرور در عالم است. ولی در دیدگاه علامه اگر ذهن از بین برود ماهیت نداریم. ما سوی الله چیزی جز رقیقه و آیات الهی نیستند. پس شری در عالم نیست. علامه برخلاف صدرا، «الوجود واحد حقیقتاً» و «الوجود کثیر حقیقتاً» را نپذیرفت و قائل شد که فقط خدا شمول و انبساط دارد و واقعیت مطلق تنها اوست و ما سوی الله همه وجودهای مقید هستند. از منظر او آن‌چه در خارج واقعیت دارد (به عنوان واقعیت مطلق) وجود حق تعالی است و بقیه موجودات عین ربط به وجود او هستند.

پس از منظر علامه طباطبایی، شرور تنها در ذهن هستند و در خارج شری نداریم و شرور تنها اعتبار ذهن هستند و به نسبت به افراد متفاوت، تفاوت دارند؛ یعنی بعضی از موارد نسبت به بعضی افراد شر و برای افراد دیگر خیر هستند. به عنوان مثال هنگامی که عارف معروف منصور حلاج را به دار آویختند، دو گروه از مردم این منظره را تماشا می‌کردند. هر دو گروه سخت مسلمان و پیرو قرآن بودند ولی یک گروه از شدت خوشحالی

نسبت به آن واقعه سر از پای نمی‌شناختند، در همان حال گروه دیگر آن‌چنان افسرده بودند که اشک از دیدگان فرو می‌ریختند. آن‌چه برای حلاج بر سر دار پیش آمد یک واقعه بیشتر نبود، ولی تصور گروهی از این واقعه آن بود که یکی از اولیای الهی مورد ستم واقع شده است و از این جهان چشم فرو می‌بندد و مصداق شر است و خنده گروه دیگر برای آن‌که حدود شرعی اجرا شده و یکی از دشمنان خدا از صفحه گیتی نابود می‌گردد پس این عمل خیر محض است اما عناصر ذهنی و ذهن افراد در نحوه ادراک آدمی مؤثر واقع می‌شود و باعث ادراک خیر و شر می‌شوند و در حقیقت تنها خیر در عالم است و شر به نحوه اداراکات خیر و یا شر می‌شوند و در حقیقت تنها خیر در عالم است و شر به نحوه اداراکات موجودات دارای شعور وابسته است.

نتیجه

پاسخ مساله شر بر اساس وجود رابط و مستقل، تفسیر دیگری از عدمی بودن شر ارایه می‌کند که بر اساس نوع نگاه و تفاوت در استقلال و عدم استقلال وجود رابط، عدمی بودن آن متفاوت می‌گردد. از منظر صدرا که وجود رابط دارای ماهیت بوده و ماهیت نیز از وجود ظلی برخوردار، شر نیز وجود ظلی خواهد داشت. در صورتی که در دیدگاه علامه ماهیت تنها امری ذهنی بوده و به دنبال آن نیز شر نیز که لازمه ماهیت است نیز امری ذهنی خواهد بود و این تفاوت اساسی منظر صدرا و علامه است که با توجه و دقت و تیزبینی علامه تایید می‌گردد.

منابع

- ابراهیمی دینایی، غلامحسین (۱۳۸۳)، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا (۱۳۶۸)، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح ملکشاهی، تهران: سروش.
- وین رایت، ویلیام (بی‌تا)، مسأله شر کلام فلسفی، تهران: بی‌نا.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، شرح منظومه، با تعلیقه حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱)، اسفار، (با تعلیقه سبزواری)، بیروت: داراحیاء التراث، چاپ سوم.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۱)، مشاعر، شرح ملامحمد جعفر لاهیجی، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، بدایه الحکمه، ترجمه علی شیروانی، تهران: الزهرا، مرحله الثالثه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰)، نهایه الحکمه، قم: موسسه امام خمینی.
- میرداماد، میرمحمدباقر (بی‌تا)، مجموعه مصنفات، تهران: الافق المبین.
- هاسپرز، جان (بی‌تا)، فلسفه دین، قم: ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴
ص ۵۸-۴۳

تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر(ص) از دیدگاه «مایکل سلز» و «آنه ماری شیمل» با نگاه درون مذهبی

مهدی ایزدی* باب‌اله محمدی نبی‌کندی**

چکیده

«مایکل سلز»، قرآن‌پژوه آمریکایی درباره معراج پیامبر(ص) بر سه موضوع تأکید می‌کند؛ این‌که واژه معراج در قرآن به‌کار نرفته و درباره آن توضیح کافی داده نشده است. دیگر این‌که قرآن بیان می‌کند که محمد(ص) هیچ معجزه‌ای متفاوت از معجزه خدایی خود؛ یعنی قرآن نیاورده است. و معراج پیامبر(ص) در خواب و رؤیا صورت پذیرفته است. به عقیده او، بحث پیرامون لایه‌های این موضوع عمدتا برشواهد غیر قرآنی مبتنی است و دراین‌باره تنها اطلاعات اندکی در سوره اسراء یافت می‌شود. افزون بر این وی تلاش کرده است تا واقعه معراج را برگرفته از آیین‌های یهود و بودایسم جلوه دهد. هدف این مستشرق در واقع اثبات عدم وقوع معراج رسول اکرم(ص) است؛ در مقابل «آنه ماری شیمل»، معراج پیامبر(ص) را برگرفته از آیه نخست سوره اسراء می‌داند و بر این باور است که دو سیر(افقی و عمودی) برای پیامبر اکرم(ص) اتفاق افتاده است. و معراج را برخلاف «سلز»، از معجزات الهی می‌داند. «آنه ماری»، به دلیل این‌که به منابع اهل‌سنت بسنده کرده است در برخی از آراء خود همچون؛ رؤیت یا عدم رؤیت خداوند در معراج توسط پیامبر(ص)، جسمانی یا روحانی بودن معراج دچار تشکیک عقیده شده است. به‌رغم نقدهای اساسی که بر برخی از ارکان نظریه‌های این دو خاورشناس وارد است، نکات مثبتی نیز در آراء ایشان مشاهده می‌شود. در این مقاله سعی شده است که ابتدا دیدگاه خاورشناسان مذکور بیان گردد، سپس به بررسی و نقد آراء ایشان پرداخته شود.

واژه‌های کلیدی

پیامبر(ص)، مایکل سلز، آنه ماری شیمل، معراج جسمانی- روحانی، معراج روحانی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران mahdiizadi@yahoo.com
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه معارف قرآن کریم تهران، ایران (نویسنده مسئول) babbavba@yahoo.com

تاریخ وصول ۹۲/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش ۹۴/۰۳/۱۷

مقدمه

یکی از موضوعات مشهور و بحث‌انگیز زندگانی پیامبر(ص)، معراج آن حضرت است. عموم مسلمانان اصل معراج پیامبر(ص) را براساس آیه نخست سوره اسراء و آیات ۷–۱۸ سوره نجم باور دارند. اما تنوع مباحث در کمّ و کیف این سیر، بسیار زیاد است و شاید کمتر موضوعی (از موضوعات مشابه) باشد که در آن این مقدار تنوع دیدگاه و تفسیر و تعبیر وجود داشته باشد. حتی در دیدگاه‌های درون مذهبی نیز می‌توان اختلاف نظرهای چشم‌گیری را مشاهده نمود. به همین دلیل، قرآن‌پژوهان مسلمان و غیرمسلمان به مسأله معراج پیامبر(ص) اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند. از نخستین اندیشمندان مغرب زمین که در اثر خویش به موضوع معراج پیامبر اکرم(ص) پرداخته، «دانته الیگیری»(ت: ۱۲۶۵م)(Dante Alighieri) در کتاب کمدی الهی است (مونس، ۱۹۷۰: ۱۰۳۷). همچنین در آغاز قرن بیستم خاورشناس اسپانیائی «میگل آسین پلاسیوس» (Miguol-Asin Palacios) به گردآوری مطالبی که از «معراج» در منابع اسلامی به زبان عربی آمده پرداخته و در این أمر از تفاسیر قرآن کریم و احادیث نبوی بهره گرفته است. وی بیش‌تر، از آراء محی‌الدین بن عربی (متوفی: ۶۳۷ق) بهره برد. «آسین»، سه مرحله برای تغییر و دگرگونی عمومی قضیه معراج بیان نموده است. ۱. اسراء ۲. معراج ۳. کل داستان معراج (نکـ: همان: ۱۰۴۹– ۱۰۵۱). «آسین»، نتیجه بحث طولانی خویش را در کتاب تصویرهای اسلامی جهان دیگر در کمدی الهی منتشر کرد (همان: ۱۰۵۳). خاورشناسان دیگری هم‌چون «آنه ماری شیمل» (ت: ۱۹۲۲م) (Schimel Annemarie) و «کنستان ویرژیل گئورگیو» (ت: ۱۹۱۶م)(Constant) Virgil Gheorghio در موضوع معراج پیامبر(ص) در کتب خویش به بحث پرداخته‌اند که نظرات برخی از این افراد را در ادامه بیان خواهیم نمود. خاورشناسان در این زمینه با سوالات متعددی روبه رو شده‌اند ازجمله این‌که آیا اساساً معراج صورت پذیرفته است؟ اساس و استناد موضوع معراج مبتنی بر شواهد قرآنی است یا غیر قرآنی؟ آیا این سیر در بیداری بوده است یا درخواب، جسمانی– روحانی بوده است یا روحانی؟ آیا معراج می‌تواند معجزه تلقی شود؟ آیا پیامبر(ص) در معراج، خداوند را مشاهده کرد؟ روایات بسیاری درباره این سفر وجود دارد، آیا می‌توان به همه آن‌ها اعتماد کرد؟ خاورشناسانی که در مطالعات خود به سوالات یاد شده پرداخته‌اند، «مایکل سلز» و «آنه ماری شیمل» است. نقل، تحلیل و نقد آراء ایشان درباره معراج پیامبر(ص) موضوع مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد.

۱. زیست‌شناخت «مایکل سلز» و «آنه ماری شیمل»

«مایکل سلز» (micheal sells) سال ۱۹۴۹ م در شهر مونتانا در ایالت متحده آمریکا به دنیا آمد. وی دکتری خود را از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد. و در دانشکده دیوینیتیِ، استاد تاریخ و ادیبات اسلامی است. درس‌هایی درباره قرآن، شعر عاشقانه اسلامی، ادبیات عرفانی تطبیقی و متون دینی عربی تدریس می‌کند. حوزهٔ تحقیقات «سلز» در خصوص مطالعات قرآنی، تصوف، شعر عاشقانهٔ اسلامی و عربی، متون عرفانی در یونان، اسلام، مسیحیت و یهود، دین و خشونت است. از مهم‌ترین آثار ایشان می‌توان، معراج (Ascension) ، سوره قدر (sūrat al-qadr)، روح (Spirit)، شیوه‌های بیان عرفانی ناگفته (Mystical Languages of Unsaying) و «سوره قارعه» (Sūrat al)-qāri‘ah را نام برد.

«آنه‌ماری شیمل» (Annemarie Schimmel) (۱۹۲۲–۲۰۰۳) اسلام‌پژوه، خاورشناس و مولوی‌شناس مشهور آلمانی است. وی به عنوان تنها فرزند خانواده‌ای متوسط و با فرهنگ، در ماه آوریل سال ۱۹۲۲ میلادی در

شهر ارفورت آلمان به دنیا آمد، و در محیطی مملو از ادبیّات و شعر پرورش یافت.

در پاییز ۱۹۳۹؛ یعنی زمانی که هفده سال داشت، تحصیلات خود را در رشته‌های زبان و ادبیات عرب و علوم اسلامی دانشگاه برلین آغاز نمود. تحت تأثیر بهترین معلم خود، «هانس هاینرش شِدِر»، و بنا به توصیه او، «شیمل» به مطالعه و تحقیق در دیوان مولانا جلال الدین بلخی روی آورد. در اکتبر سال ۱۹۴۱، کار نوشتن رساله دکترای خود در موضوع (مصر در اواخر دوران قرون وسطی) را به انتها رسانید، و با آن‌که ۱۹ سال بیشتر نداشت، موفق به أخذ درجه دکترا از دانشگاه برلین شد.

او، همچنین، دکترای دوم خود را در سال ۱۹۵۱ در حوزه تاریخ ادیان و با رساله‌ای پیرامون (عشق عرفانی در اسلام) دریافت نمود. مهم‌ترین تألیفات وی عبارتند از: ۱. جنایت معرفت ۲. اسلام در شبه قاره هند ۳. و محمد(ص) پیامبر اوست ۴. ابعاد عرفانی اسلام تاریخ تصوف ۵. از علی(ع) تا زهرا(س)، اسامی و اسم گذاری در جهان اسلام ۶. خلیفه و قاضی در مصر قرون متأخر وسطی.

اکنون مهم‌ترین مبانی این دو خاورشناس را بازگو کرده و به تحلیل و بررسی دیدگاه آنان خواهیم پرداخت.

دیدگاه «شیمل» و «سلز» در باره واقعه معراج

«شیمل»، معراج پیامبر(ص) را برگرفته از آیه ۱ سوره اسراء می‌داند (نک: شیمل، ۱۳۸۳: ۲۷۸). و بر این باور است که دو سیر برای پیامبر اکرم(ص) اتفاق افتاده است.۱- سیر شبانه یا اسراء که به وسیله براق به همراه جبرییل(ع) از مکه تا مسجد الاقصی بوده است. ۲- سیر آسمانی که از مسجد الاقصی آغاز شده و تا آسمان هفتم به طول انجامیده، که این سیر، همان معراج است (نک: همان: ۲۷۸-۲۷۹). «آنه ماری» همچنین معتقد است که معراج پیامبر(ص) در اواخر دوره‌ای که ایشان در مکه زندگی می‌کرده؛ یعنی اندکی قبل از هجرت به مدینه اتفاق افتاده است (نک: همان: ۲۸۰).

مهمترین فرضیه «مایکل سلز» در مورد معراج پیامبر(ص) به طور کلی بر سه موضوع مبتنی است:

نخست این‌که، موضوع معراج در قرآن کریم به وضوح بیان نشده و واژه معراج در قرآن به کار نرفته است. دوم آن‌که، در قرآن بیان شده است که حضرت محمد(ص) هیچ معجزه‌ای متفاوت از معجزه خدایی خود؛ یعنی قرآن نیاورده است (sells, 2001, 176). گوستاو لوبون (Gustave Le Bon) (۱۸۴۱-۱۹۳۱) فیلسوف، مورخ، جامعه شناس و پزشک فرانسوی نیز هم عقیده با ایشان است و در این‌باره می‌نویسد: پیغمبر با این‌که خود را از جانب خدا می‌دانست، ادعای اعجاز و خرق عادت نداشت، ولی مسلمانان به دلیل این‌که معتقدند پیامبر باید دارای معجزه باشد، از این رو معجزات بسیاری از وی نقل کرده‌اند (لوبون، ۱۳۶۴: ۱۲۵). و سوم این که رخ دادن معراج پیامبر(ص) را در خواب و رؤیا می‌داند (sells, p.177). ایشان برخلاف نظر «شیمل» درصدد انکار وقوع معراج است. از خاورشناسان دیگری همچون: «کنستانتین ویرژیل گئورگی» (Georgegive - C.V) (۱۹۱۶ت) رمان نویس و نویسنده معروف رومانیایی و «کارن آرمسترانگ» (Karen Armstrong) (۱۹۴۴ ت) نویسنده و پژوهشگر انگلیسی، معتقدند که معراج پیامبر(ص) در خواب و رؤیا رخ داده است (گئورگی،۱۳۴۳: ۱۸۰-۱۸۱؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۱۸۹). همچنین از سوی معاویه درباره معراج نقل شده است که: (کان رؤیا من الله صادقة)؛ خواب درست و راستی از سوی خدا بود (سیوطی، ۱۴۰۴: ۵، ۲۲۷). فرقه جهمیه[1] و نجاریان[2] نیز قائل به این هستند که این سفر به صورت رؤیا بوده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۱۷۷).

نقد و بررسی

به لحاظ روش تحقیق علمی، در ابتدای بحث باید به بررسی لغوی کلمه‌ای که در مقاله یا کتاب، مورد بحث است پرداخت، تا برای خواننده مبهم و ناشناخته نباشد؛ درحالی‌که در مقاله (معراج) «سلز» و در کتاب «شیمل» (محمد رسول خدا(ص)) به معنای لغوی معراج اشاره نشده است.

۲. معنای لغوی کلمه «معراج»

«معراج» بر وزن مفعال، اسم آلت است؛ یعنی وسیله صعود و عروج، مثل نردبان و شبه نردبان (ابن منظور، ۱۴۱۴:، ۲، ۳۲۲). اکثر مفسران نیز، «معراج» را به معنای پله‌ای بیان کرده‌اند که وسیله صعود است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۷۲؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱، ۲۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵، ۱۰).

«معراج»، در قرآن کریم

هر چند واژه «معراج» در قرآن به کار نرفته است، اما قرآن کریم در آیه نخست سوره اسراء، آیات سوره نجم، و در سوره زخرف، معراج پیامبر(ص) را توصیف می‌کند. در قرآن کریم معراج پیامبر(ص) به سه صورت بیان شده است.

۱. آیه‌ای که مستقیماً به «معراج» اشاره نموده، ولی توضیح زیادی در این‌باره داده نشده است. مانند آیه نخست سوره اسراء: «سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الأَقْصَی الَّذِی بَارَکْنَا حَوْلَهُ لِنُرِیَهُ مِنْ آیَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ» (اسراء: ۱)؛ منزه است آن [خدایی] که بنده‌اش را شبانگاهی از مسجد الحرام به سوی مسجد الاقصی که پیرامون آن را برکت داده‌ایم، سیر داد تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم که او همان شنوای بیناست.

۲. آیاتی که مستقیماً به شرح و بسط معراج پرداخته‌اند. مانند سوره نجم که در آیات ۷- ۱۸ معراج پیامبر(ص) تشریح شده است و اکثر مفسران در تفاسیر خویش به شرح و بسط آن پرداخته‌اند:

«و َهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَی. ثمُ دَنَا فَتَدَلَی. فَکَانَ قَابَ قَوْسَینْ أَوْ أَدْنَی. فَأَوْحَی إِلَیَ عَبْدِهِ مَا أَوْحَی. مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَی أَ فَتُمَارُونَهُ عَلَیَ مَا یَرَی. وَ لَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَی» (نجم: ۷- ۱۳)؛ در حالی‌که او در افق اعلی بود، سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد، تا (فاصله‌اش) به قدر (طول) دو (انتهای) کمان نزدیک‌تر شد. آن‌گاه به بنده‌اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود. آن‌چه را دل دید انکار(ش) نکرد. آیا در آن‌چه دیده است با او جدال می‌کنید؟ و قطعاً بار دیگری هم او را دیده است[۳].

۳. آیاتی که غیر مستقیم به معراج پرداخته یا در فضای معراج تفسیر شده است. مانند آیه ۴۵ سوره زخرف:

«وَ سئلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِکَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَانِ ءَالِهَةً یُعْبَدُون» (زخرف: ۴۵)؛ و از رسولان ما که پیش از تو گسیل داشتیم جویا شو آیا در برابر (خدای) رحمان، خدایانی که مورد پرستش قرار گیرند مقرّر داشته‌ایم؟ این آیه نیز در بردارنده مفهوم و شرح معراج است به این طریق که از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده که در حدیثی طولانی فرمود: و اما آیه" وَ سئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رُسُلِنا" خود یکی از براهین نبوت رسول خدا(ص) است که خدای تعالی به او ارزانی داشته، و به وسیله آن حجت را بر سایر خلائق تمام کرده، برای این‌که بعد ازآن‌که نبوت را به وسیله آن جناب خاتمه داد و او را به عنوان پیامبر برای تمام امت‌ها و سایر ملل قرار داد، این امتیاز را به او داد که به آسمان عروجش داد، و در آن روز همه انبیاء(ع) را برایش جمع کرد، و رسول خدا(ص) از نبوت همه آگاه شد، و آن‌ها چیزهایی از عزائم خدا و

آیات و براهین او برایش به عنوان ارمغان بیان کردند[۴]. همه این‌ها دلایلی است برای آن‌که معراج پیامبر(ص) شاهد قرآنی نیز دارد، ولی خاورشناس یاد شده «مایکل سلز» بررسی کاملی را انجام نداده است.

همان‌گونه که اشاره شد، برخی از مستشرقین همچون «سلز»، اظهار داشت: «قرآن، تأکید می‌کند که محمد(ص) هیچ معجزه‌ای به جز معجزه قرآن نداشته است (Sells, p.176). ولی وی برای اثبات مدعای خویش هیچ مدرکی را ارائه نکرده است.

وی با بیان این مطلب می‌خواهد بگوید که پیامبر اسلام(ص) به جز قرآن معجزه دیگری نداشته است، و به این صورت در امر معراج تشکیک ایجاد کرده، این درحالی است که خداوند در قرآن دو معجزه دیگر غیر از قرآن، برای پیامر اسلام(ص) گزارش کرده است.

الف) معراج پیامبر(ص): خداوند می‌فرماید: «سُبْحانَ الَّذی أَسْری بِعَبْدِهِ لَیْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الْأَقْصَی الَّذی بارَکْنا حَوْلَهُ لِنُرِیَهُ مِنْ آیاتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمیعُ الْبَصیر» (اسراء:۱).

آیه فوق صراحنا بیانگر معراج پیامبر(ص) می‌باشد، هرچند که کلمه معراج در آن به کار نرفته است، ولی باید گفت: اصل معراج، معجزه پیامبر است. و همان‌طور که پیشتر ذکر شد، آیات۷– ۱۸ سوره نجم تصریح به این سفر دارد. پس از معراج نیز محمد(ص)، اخبار غیبی زیادی را از این سفر بیان کرد. مسأله معراج، مورد اتفاق همه علمای اسلام اعم از شیعه و سنی است و در روایات معتبری هم داستان معراج و آن‌چه اتفاق افتاده، شرح داده شده است.

شیخ عبد العزیز بن عبد اللّه بن باز، رئیس ادارات بحوث علمیه و افتاء، دعوت و ارشاد که از علمای متعصب وهابی معاصر است، در کتاب «التحذیر من البدع» می‌گوید: شکی نیست که اسراء و معراج از نشانه‌های بزرگی است که دلالت بر صدق پیامبر(ص) و بلندی مقام و منزلت او می‌کند. اخبار متواتر از پیامبر(ص) نقل شده که خدا او را به آسمان‌ها برد و درهای آسمان را به روی او گشود. (ابن باز، ۱۴۱۲: ۱۳).

ب) شق القمر: در سوره قمر خداوند از این معجزه بزرگ پیامبر(ص) یاد می‌کند و می‌فرماید: «انشَقَّ الْقَمَر ... » (قمر:۱). واقعه شق القمر از این قرار است که مشرکان مکه از پیامبر درخواست آیه و نشانه‌ای کردند و گفتند: «اگر واقعاً پیامبر خدا هستی، ماه را برای ما بشکاف و دو نیم کن». پیامبر(ص) به آنان فرمود: «اگر این کار را برای شما انجام دهم، ایمان می‌آورید؟» گفتند: «آری». آن شب، شب بدر بود؛ یعنی ماه، در آسمان کامل بود. پیامبر اکرم(ص) از پروردگارش خواست تا ماه دو نیم گردد، با اشاره پیامبر(ص) ماه به دو نیم شد و عده زیادی این معجزه بزرگ را دیدند، اما مشرکان دوباره این معجزه را انکار کردند و گفتند: محمد ما را سحر کرده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۲۸۲). همچنین واحدی می‌گوید: ابو حلیم عقیل بن محمد جرجانی روایت کرد و به من به صورت شفاهی اجازه روایت داد با اسناد از عبد اللّه که گفت: به روزگار پیغمبر(ص) ماه منشق شد، قریش گفتند: این سحر ابن ابی کبشه[۵] است که جادویتان کرده، حقیقت را از مسافران بپرسید و پرسیدند. مسافران نیز گفتند: بله، دیدیم. و این آیه مبارکه نازل شد (واحدی، ۱۳۷۴: ۱، ۲۱۳).

«شیمل»، خاورشناس آلمانی دراین‌باره برخلاف «سلز» می‌گوید: معجزه‌هایی چون شق‌القمر و سیر آسمانی حضرت رسول اکرم(ص) را می‌توان از قرآن فرا گرفت و دیگر معجزه‌های منسوب به وی مبتنی بر جان مایه‌هایی است که در فرهنگ عامیانه وجود دارد (شیمل، ۱۳۸۵: ۱۳۷). همچنین «ام ساواری» (Savary, Anne-Jean-Marie) (۱۷۷۴–۱۸۳۳) خاورشناس فرانسوی، معراج

رسول اکرم(ص) را معجزه می‌داند و بیان می‌کند: این معجزه عظیم هم نتوانست مردمان لجوج و سرسخت و دشمنان محمد(ص) را سرکوب کند و قریش حاضر نبودند به آسانی این سیر آسمانی را بپذیرند (نک: ساواری، ۱۳۶۱: ۶۴).

معراج پیامبر(ص) چنان‌که برخی، از جمله خاورشناسان پنداشته‌اند یک رؤیا نبوده، بلکه سیری است که در بیداری رخ داده است. و این پندار را که معراج در خواب و رؤیا بوده به چند دلیل نمی‌توان پذیرفت:

۱. خداوند می‌فرماید: «لِنرِیَهُ مِنْ ءَایَاتِنَا...»؛ «تا از نشانه‌های خود به او بنمایانیم» (اسراء: ۱)، و در جای دیگر می‌گوید: «لَقَدْ رَأَی مِنْ ءَایَاتِ رَبِّهِ الْکُبرٰی» (نجم: ۱۸)؛ «به راستی که (برخی) از آیات بزرگِ پروردگار خود را بدید».

با توجه به این آیات هدف اصلی معراج، نشان دادن نشانه های بزرگ آفرینش به پیامبر(ص) بوده است (طوسی، بی‌تا: ۶، ۴۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴، ۴۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶، ۳۶۹). و هدف یاد شده نمی‌تواند برای سیر و سفر در خواب در نظر گرفته شود؛ زیرا سیر و سفر در خواب نمی‌تواند آن هدف بزرگ را محقق کند و باید در بیداری باشد.

۲. استدلال پیامبر(ص) برای اثبات رخداد معراج، به واقعه‌ای که لازمه‌اش رخداد عینی و سفر در بیداری است، می‌تواند بی‌اساسیِ پندار مورد بحث را هویدا کند، چنان‌که پیامبر(ص) فرمود: «جاء جبرئیل الیَّ رسول الله بدابّه دون البغل و فوق الحمار...» (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲، ۲۹۷). آیا کسی می‌تواند وقوع چنین حادثه‌ای را خواب و رؤیا بداند؟

۳. علامه طباطبایی پندار یاد شده را این‌گونه نقد می‌کند: ظاهر آیه «سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ...» (اسراء: ۱)، و نیز آیات «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ مَا طَغَی لَقَدْ رَأَی مِنْ ءَایَاتِ رَبِّهِ الْکُبرٰی» (نجم: ۱۷ـ ۱۸)، این ادعا را نفی می‌کند که معراج در خواب و رؤیا بوده است. این آیات در مقام منت نهادن بر پیامبر(ص) می‌باشد و این حادثه با رؤیایی که پیامبر(ص) دیده باشد و یا خوابی که افراد صالح می‌بینند، منافات دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳، ۲۴).

۴. تاریخ اسلام نیز گواه صادقی بر این موضوع است؛ زیرا در تاریخ می‌خوانیم هنگامی که پیامبر (ص) مساله معراج را مطرح کرد مشرکان به شدت آن را انکار کردند و بهانه‌ای برای کوبیدن پیامبر(ص) دانستند، این مسأله به روشنی گواهی می‌دهد که پیامبر(ص) هرگز مدعی خواب یا مکاشفه روحانی نبوده و گرنه این همه سر و صدا نداشت (همان: ۳۲).

ج: رؤیت خداوند: «آنه ماری»، سوال بحث برانگیزی در این‌باره مطرح می‌کند که عبارتست از این‌که: آیا محمد(ص)، پروردگار را به حقیقت دیده است یا نه، و اگر دیده به چشم سر دیده یا به چشم دل؟ (نک: شیمل، ۱۳۸۳: ۲۸۳). و این جمله را (او را در بلندترین افق دید)، مبنی بر رؤیت خداوند از جانب پیامبر(ص) بیان کرده است.

وی درباره ضمیر (او) در جمله فوق دو دیدگاه متفاوت بیان کرده است:

۱- می توان ضمیر (او) را اشارت بر جبرییل، آورنده وحی دانست، به این ترتیب تمامی سوره نجم شرح مشاهده پیمبر(ص) به هنگام نزول وحی خواهد بود (نک: همان: ۲۸۴).

۲- ضمیر (او) را می‌توان بر پیامبر(ص) حمل کرد؛ یعنی پیامبر(ص) خدا را به چشم سَر دید و عده‌ای هم می‌گویند: او را به چشم دل دید (نک: همان: ۲۸۴) و اضافه می‌کند که می توان هر دو نظر را پذیرفت (نک: همان).

خاورشناس مذکور، دیدگاه عارفان و صوفیان را نیز در زمینه رؤیت خدا متذکر شده، که عارفان معتقدند

پیامبر(ص) بی واسطه، ذات الهی را مشاهده کرد و دیدگانش را به سویی متمایل نساخت (نک: همان: ۲۸۵). صوفیان نیز بر این باورند که پیامبر(ص) با هشیاری تمام حضرت حق را نظاره کرد و این مرحله بالاترین مرتبه زندگی دینی عارفانه است (نک: همان: ۲۸۶).

بنابراین، «آنه ماری» بر این باور است که پیامبر(ص) خداوند را در معراج مشاهده کرده و با بیتی از «جمال دهلوی»، دیدگاه خود را روشن‌تر ساخته است:

موسی زهوش رفت به یک پر جمال

تو عین ذات می‌نگری، در تبسمی(نک: همان: ۲۸۶).

در مقابل، «مایکل سلز» موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «چشم پیامبر(ص)، هرگز منحرف نشد و طغیان نکرد» «ما زاغَ البَصَرُ و ما طغی» و این که «به یقین حضرت محمد(ص) بزرگ‌ترین نشانه‌های پروردگارش را دید»(sells, p: 177). وی درباره این‌که پیامبر(ص) خداوند را مشاهده کرده، چیزی را بیان نکرده است، لذا در این موضوع، احتیاط را سر لوحه خویش قرار داده و فقط از دیدن نشانه‌های پروردگار توسط رسولش سخن گفته و در این جنبه از معراج، بر خلاف «شیمل»، که به متون اهل سنت رجوع کرده، به آیات قرآن اکتفا نموده است. (ibid).

«کارن آرمسترانگ» (Karen Armstrong) در این‌باره می‌نویسد: قرآن، روشن ساخته است که محمد(ص) از نشانه‌های خداوند را می‌بیند نه خود خداوند را، ولی بعداً عرفا، خلاف این را عنوان کرده و اصرار دارند که محمد(ص) ذات الهی را هم دیده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

نقد و بررسی

۱. مفسران درباره ضمیر (هو) در آیه «وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلی: (نجم: ۷) وجوه مختلفی را ذکر کرده‌اند: برخی مرجع ضمیر"هو" را در این آیه، جبرئیل و یا رسول خدا(ص) بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۲۸؛ طوسی، بی‌تا: ۹، ۴۲۲؛ حسنی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۶، ۸). برخی دیگر منظور از ضمیر را جبرئیل (ع) دانسته اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵، ۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۲۶۲). و سرانجام گروهی از مفسران ضمیر مذکور را به پیامبر(ص) نسبت داده‌اند (میبدی، ۱۳۷۱: ۹، ۳۵۷؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲، ۳۳۴).

معنای آیه، بنا بر این‌که ضمیر به جبرئیل برگردد این است که؛ جبرئیل از افق اعلا پایین آمد و به رسول خدا(ص) نزدیک شد تا آن جناب را به معراج ببرد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۲۹). و اما بنا بر این‌که ضمیر به رسول خدا(ص) برگردد بدین معناست که؛ رسول خدا(ص) به خدای تعالی نزدیک شد، و قرب خود را زیاد کرد (همان).

با توجه به تفاسیر بیان شده از ضمیر و آیه مذکور، مفهومی را به عنوان رؤیت خداوند، توسط پیامبر اکرم(ص) آن‌طور که «شیمل» از آیه فوق برداشت کرده است، نمی‌توان استنتاج نمود.

۲. دیدگاه جواز و عدم جواز رؤیت خداوند، از جمله مباحث کلامی مهم بین متکلمان به ویژه مفسران است که دو فرقه اشاعره و امامیه بر آن استدلال نموده‌اند. علامه طباطبائی معتقد است که خداوند متعال قابل رؤیت نیست و لازمه رؤیت، جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور است و خداوند، شبیه ندارد و در مورد او مکان، زمان و جهت بی‌معناست (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷، ۲۹۷).

دیگر مفسران و متکلمان امامیه نیز همچون (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴، ۵۳۳؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۴، ۲۲۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۷، ۳۹۹)، معتقد بر عدم جواز رؤیت خداوند هستند و آن را امری محال می‌دانند، ولی فرقه مجسمه[۶]، رؤیت خداوند را جایز دانسته‌اند؛ زیرا معتقد به جسمانیت

خداوند هستند؛ چرا که اگر اعتقاد به تجرد خداوند داشتند، رؤیت خداوند را جایز نمی‌دانستند و اشاعره نیز با عقلاء در این موضوع هم اندیشه نیستند و به زعم آنان، گرچه خداوند مجرد است، ولی رویت او ممکن است (حلی، بی‌تا: ۲۳۰). از مفسران بزرگ اهل سنت، فخر رازی رؤیت ذاتی خداوند را جایز دانسته و چنین نتیجه می‌گیرد که رؤیت خدا گرچه در دنیا ممکن نیست، یقینا در قیامت برای مؤمنین مقدور خواهد شد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۳، ۱۲۵). ولی ایشان منظور از رؤیت ذاتی خداوند را به روشنی معلوم نکرده که چگونه رویتی در نظر اوست، در حالی‌که اگر منظور او، رؤیت جسمانی و با چشم ظاهری باشد، لازمه آن جسمانیت خداوند است که از نظر عقل ممنوع است. در مقابل، زمخشری تأکید دارد که بصر همان درک با حاسه مد نظر است و خداوند متعال دور از چنین ابصاری است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۵۴). این جمله دلالت بر نفی ادراک خداوند، با بصر است و درک با بصر، همان رؤیت عینی است و نمی‌تواند مدح، توانایی خداوند بر منع رؤیت دیگران باشد؛ زیرا خلاف ظاهر لغت ادراک است. بنابر نظر مفسران، پیامبر(ص) نمی‌توانسته خداوند را در معراج با چشم بصر دیده باشد، چون خداوند از جسم مبری است.

گونه‌ای دیگر از رؤیت و مشاهده، وجود دارد و آن درک و شعور درونی شیء است که بدون ابزار حسی انجام می‌شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی (قلبی) را دارد که که همان اعتقاد به وجود او است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷، ۳۰۰). روایتی از امام صادق(ع) درباره رؤیت خداوند بدین صورت نقل شده است: هشام می‌گوید: نزد امام صادق(ع) بودم که معاویه بن وهب وارد شد و خدمت حضرت گفت: ای فرزند رسول خدا(ص) چه می‌گویی در مورد خبری که از پیامبر(ص) روایت شده که خداوند را دیده و چگونه پیامبر(ص)، خداوند را دیده است؟ امام صادق(ع) تبسمی کرد و فرمود: ای معاویه بن وهب، پیامبر(ص) هرگز خداوند را با چشم سَر ندید و بدان که رؤیت بر دو قسم است: رؤیت قلبی و درونی؛ رؤیت چشمی و جسمانی، هرکس رؤیت با چشم درون و قلب را قصد کند، درست گفته و هرکس رؤیت و مشاهده با چشم سَر را قصد کند، دروغ گفته و کفر بر خدا ورزیده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۵۴). بنابراین، مشاهده خداوند در معراج توسط پیامبر(ص) با چشم قلب انجام شده است. همچنان که برخی از خاورشناسان همانند «ماری رز سگای» (Saguy, Marie Rose) در کتاب «معراج‌نامه» خویش به این رؤیت (قلبی) معترف است (سگای، ۱۳۸۵: ۱۶).

۳. معراج جسمانی- روحانی و روحانی

«شیمل»، در این‌که معراج پیامبر(ص) جسمانی- روحانی است یا روحانی، و یا اینکه به هر دو وجه انجام شده، نظر قطعی نداده است (نک: شیمل، ۱۳۸۳: ۲۸۲-۲۸۳). و دلیل روحانی بودن معراج پیامبر(ص) را به واسطه اعتقاد مکتب معتزله پذیرفته است (نک: همان). مکتب معتزله کل واقعه معراج را به صورت رؤیا و تنها امکان سیر روحی را می‌پذیرد[۷]. دلیل دیگر روحانی بودن معراج را، مبتنی بر روایت عایشه همسر پیامبر(ص) بیان کرده است: عایشه همسر پیامبر(ص) نقل کرده است: در زمان عروج پیامبر(ص) پیکرش بر جای بود و ایشان با روح خود سیر کرد (نک: همان: ۲۸۲).

وی معراج را به دلایل ذیل جسمانی- روحانی پنداشته است:

۱. از دانشمندان اهل سنت، مانند طبری عقیده داشتندکه سفر پیامبر(ص) جسمانی بوده است؛ زیرا آنان بیشتر متمایل به نص صریح قرآن بوده‌اند و چنان‌که طبری تاکید دارد، قرآن به روشنی بیان می‌کند که خداوند، بنده

خود را در شب با جسم سیر دارد: «أسری بعبده لیلا»، نه آن که روح بنده خود را (نک: همان: ۲۸۳).

۲. در داستان‌های عامیانه، داستان‌های فراوانی درباره سرانجام بد کسانی که منکر سیر جسمانی محمد(ص) باشند وجود دارد. (نک: همان: ۲۸۳)؛ زیرا بر اساس نظریه رایج، که خاصه در میان اهل تصوف رایج است، پیکر پاک پیامبر(ص) چنان فاصله نزدیکی با حق تعالی پیدا کرد که مومنان عادی با سیر روح نیز به آن حد نمی‌توانند برسند (نک: همان: ۲۸۳).

در مقابل، «سلز»، جسمانی و روحانی بودن معراج پیامبر(ص) را به طور آشکارا نمی‌پذیرد، و تنها بیان می‌کند قرآن به نوعی توانسته دو نوع معراج که به صورت افقی و عمودی برای پیامبر(ص) رخ داده است را توضیح دهد. (sells, p: 180) این‌که ایشان سیر افقی و عمودی را از کدام آیه قرآن نتیجه گیری نموده، به آیه خاصی استناد نکرده در مقابل، «سلز»، جسمانی و روحانی بودن معراج پیامبر(ص) را به طور آشکارا نمی‌پذیرد، و تنها بیان می‌کند قرآن به نوعی توانسته دو نوع معراج که به صورت افقی و عمودی برای پیامبر(ص) رخ داده است را توضیح دهد(ibid). این‌که ایشان سیر افقی و عمودی را از کدام آیه قرآن نتیجه گیری نموده، به آیه خاصی استناد نکرده است. وی معتقد است که معراج جسمانی، نوعی تضاد ایجاد می‌کند؛ وآن این‌که چه‌طور ممکن است به پیامبری که –طبق آیه چهار سوره قدر، فرشتگان نزول می‌کنند– وحی نازل می‌شود، حال همین پیامبر برای دریافت وحی به آسمان‌ها صعود کند (sells, p: 177). گرچه ایشان معراج جسمانی را نقد می‌کند و درباره آن توضیحاتی را بیان کرده، ولی درباره معراج روحانی نظر خاصی را بیان نکرده و گویا این موضوع برخلاف «شیمل»، برای ایشان خیلی مهم نبوده است. در واقع قبول معراج جسمانی برای این خاورشناس مشکل بوده و به نوعی دست به انکار آن زده است.

در مطالب «سلز»، نوعی دوگانگی و تعارض وجود دارد. ایشان در ابتدای مقاله خویش، معراج را انکار نموده و در ادامه مقاله، معراج را به چالش کشیده و درباره انکار معراج جسمانی دلایلی را بیان نموده است.

نقد و بررسی

از مسائلی که درباره معراج پیامبر(ص) مورد اختلاف واقع شده، چگونگی کیفیت معراج است، که آیا پیامبر(ص) جسمانی- روحانی به آسمان عروج کرده است، و یا این‌که باید به عروج روحانی صرف قائل باشیم؟

دسته‌ای از فلاسفه و متکلمان قائل به معراج روحانی هستند، که از جمله آنان شیخ الرئیس ابوعلی سینا است که می‌فرماید: « منظور از معراج، روحانی بوده، و چون جسم نمی‌تواند مسافت دوری را قطع کند، معراج جسمانی نبوده است» (ابن سینا، بی تا: ۹۸–۹۹). از مفسرین، مصطفوی صاحب کتاب تفسیر روشن، بر این باور است که منظور از سیر پیامبر(ص)، به قرائن کلمات آیه کریمه، سیر روحانی است، نه سیر مادّی و طبیعی؛ زیرا نشان دادن آیات الهی با سیر در مکان حاصل نمی‌شود، و لازم است از جهات روحانی ارائه داده شود (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۳، ۱۵۴). و بعضی حشویان[۸] گفتند: روح او را به معراج بردند و تن او در مکّه ماند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲، ۱۲۹).

گفته‌اند: پیامبر(ص) با روح و جسدش تا بیت المقدس و از آن‌جا با روح شریفش به آسمان‌ها عروج نموده است و این قول گروهی از مفسرین همانند آلوسی است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵، ۷). از دانشمندان اهل سنت، مانند طبری عقیده داشتند که سفر پیامبر(ص) جسمانی

بوده است. زیرا آنان بیشتر متمایل به نص صریح قرآن بوده و قرآن، چنان که طبری تاکید دارد، به روشنی می‌گوید: خداوند، بنده خود را در شب با جسم سیر داد: «أسری بعبده لیلا»، نه آن‌که روح بنده خود را (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵، ۱۵). از مفسرین اهل تشیع، مکارم شیرازی نیز این عقیده (جسمانی بودن معراج پیامبر(ص)) را برگزیده و می‌فرماید: تعبیر به" عبد" نشان می‌دهد که این سفر در بیداری واقع شده و این سیر جسمانی، بوده است نه روحانی؛ زیرا سیر روحانی معنی معقولی جز مسأله خواب یا حالتی شبیه به خواب ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۹).

ولی بیشتر مفسران[۹]، بر این عقیده هستند که پیامبر(ص) با جسم و روح خود عروج کرده است. رسول اکرم(ص) هم‌چون دیگران، دارای جسم و روح بوده و با این دو عروج کرده است؛ زیرا که خداوند فرمود «أَسْرَی بِعَبْدِهِ» و نفرمود «بروحه». عبد، همان مجموعه جسم و روح است (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۷، ۳۴۹). عده‌ای دیگر نیز همچون؛ ابن عباس، ابن مسعود، جابربن عبدالله، حذیفه بن یمان و ام هانی نیز بر این باورند که پیامبر(ص) از ابتداء سیر خویش، تا به آسمان‌ها با جسم و روح خود عروج کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱، ۱۷۷). همچنین برخی از مستشرقین بر این هستند که پیامبر اکرم(ص) دو سفر جسمانی – روحانی در حین معراج داشته است (مارتین و دیگران، ۲۰۰۳: ۴۸۲).

علامه طباطبائی به نقل از کتاب مناقب ابن شهر آشوب درباره معراج پیامبر(ص) مبنی بر روحانی و جسمانی بودن آن می‌فرماید: ما چگونه می‌توانیم این موضوع را انکار کنیم، با اینکه سابقه آن در دست هست، و آن معراج موسی بن عمران(ع) است که خدای تعالی او را با جسد و روحش تا طور سینا برد، و در قرآن در خصوص آن فرموده: «وَ ما کُنْتَ بِجانِبِ الطُّورِ؛ تو در جانب طور نبودی»، و نیز ابراهیم را تا آسمان دنیا برده در قرآن فرموده« وَ کَذلِکَ نُرِی إِبْراهِیمَ ...؛ این چنین به ابراهیم نشان دادیم ...» (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۳، ۴۰).

عایشه همسر پیامبر(ص)، معراج رسول اکرم(ص) را روحانی دانسته و از او نقل شده است: «ما فقد جسد رسول الله صلی الله علیه و سلم، و لکن الله أسری بروحه» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵، ۱۳).

«شیمل»، نیز این روایت را یکی از دلایل خویش مبنی بر روحانی بودن معراج پیامبر(ص) بیان کرده است (شیمل، ۱۳۸۵: ۲۸۲)؛ ولی این روایت از درجه اعتبار ساقط است؛ زیرا تمام راویان حدیث و تاریخ نویسان اتفاق کلمه دارند بر این که معراج قبل از هجرت به مدینه واقع شده، و ازدواج رسول خدا(ص) با عایشه بعد از هجرت و در مدینه اتفاق افتاده است[۱۰].

در مقابل روایت فوق، طبرانی از عایشه روایت کرده که گفت: رسول خدا فرمود: وقتی مرا به آسمان بردند داخل بهشت شدم و به درختی از درختان بهشت رسیدم که زیباتر و سفیدبرگ‌تر و خوش‌میوه‌تر از آن ندیده بودم یک دانه از میوه‌های آن را چیده و خوردم و همین میوه نطفه‌ای شد در صلب من، وقتی به زمین آمدم و با خدیجه همبستر شدم به فاطمه حامله شد و اینک هر وقت مشتاق بوی بهشت می‌شوم فاطمه را می‌بویم (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴، ۱۵۳). این روایت نشان دهنده این است که پیامبر(ص) با جسم خویش نیز عروج کرده‌اند، بنابراین روایت پیشین از عایشه همسر پیامبر(ص)، همان‌طور که گذشت به طور کامل باطل خواهد بود.

۴. اقتباس معراج، از سایر فرهنگ‌ها و شرح صدر پیامبر(ص) در معراج

«سلز»، شبهه‌ای را به این نحو مطرح می‌کند: معراج از سایر فرهنگ‌ها اقتباس شده است، آیه یک سوره شرح:

(ای رسول گرامی آیا ما سینه تو را گشوده نکردیم)؟ این آیه سند قرآنی است درباره شرح قلب حضرت محمد(ص) و تطهیر آن در آب زمزم که با حکایت‌های افسونگرانه فرهنگ‌های دیگر (کارهای مقدماتی کشیش‌ها) انطباق موضوعی دارد (sells, p: 179). ایشان شرح صدر پیامبر(ص) را در زمان وقوع معراج می‌داند و به نحوی خواسته است که با ارتباط دادن شرح صدر پیامبر(ص) و معراج ایشان، سیر آسمانی حضرت پیمبر(ص) را مورد تشکیک قرار دهد.

ولی «شیمل»، داستان شکافتن سینه پیامبر(ص) را قبل از عروج ایشان به آسمان‌ها ذکر کرده است. و ماجرای کامل شرح سینه پیامبر(ص) را از کتاب «دلائل النبوه» بیهقی (نک: بیهقی، ۱۳۶۱: ۱، ۱۲)، به این صورت ذکر کرده است: «همراه دوستانم بودم، گروهی سه نفره نزد من آمدند. مرا گرفتند و بر بالای کوهی بردند و سینه مرا تا زیر شکم شکافتند، و من می‌نگریستم ولی چیزی حس نمی‌کردم؛ سپس یکی از آن‌ها دست خود را در فضای خالی شکمم فرو برد و دل مرا از جای برکند و لکه‌ای سیاه رنگ را از آن جدا کرده و دور انداخت. سپس دلم را با چیزی که همراه داشت پر نمود و سر جای خویش قرار داد.» (نک: شیمل، ۱۳۸۵: ۱۲۷). ایشان هدف شرح سینه پیامبر(ص) را آمادگی برای دریافت وحی و صعود به آسمان‌ها بیان کرده است (نک: همان: ۱۲۸).

همچنین از خاورشناسان دیگر، «گئورگیو» (Georgegive - C.V) و «ماری رز سگای» (Saguy, Marie Rose) می‌نویسند: محمد(ص) در مکه بود، ناگهان جبرئیل بر وی نازل شد و سینه ایشان را شکافت و با آب زمزم شست و بعد ازآن به همراه او به آسمان‌ها سفر کرد (گئورگیو، ۱۳۴۳: ۹۲؛ سگای، ۱۳۸۵: ۱۲).

نقد و بررسی

۱. از خاورشناسان پرفسور «آنه ماری شیمل»، در نقد «مایکل سلز» و برخی از خاورشناسان دیگر می‌گوید: منظور از شرح صدر پیامبر(ص) آماده شدن ایشان در آغاز راه برای دعوت به پیامبری و رسالت است، نه این‌که این موضوع هنگام معراج پیامبر(ص) رخ داده باشد (شیمل، ۱۳۸۵: ۱۲۷).

قابل ذکر است که برخی از مورخین شرح صدر پیامبر (ص) را در ده یا چهارده سالگی (نعیمی،۱۳۲۰: ۱۱۷) و این واقعه را از نشانه‌های آغاز رسالت و معراج می‌دانند (همان: ۱۲۸). و برخی دیگر این مسأله را یک مرتبه در دوران طفولیت نزد حلیمه و مرتبه دیگر در مکه پس از بعثت در شب معراج (قبل از عروج پیامبر(ص)) دانسته‌اند (بیهقی، ۱۳۶۱: ۱، ۱۱۰). و در نقل بعضی از ناقلان از قبیل نقلی که در کتاب الدر المنثور آمده، پیامبر(ص) بیست سال و چند ماه بوده که این اتفاق رخداده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۳۶۳). و در برخی روایات آمده که این قصه در هنگام نزول سوره« اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ ...» واقع شده که آن جناب چهل‌ساله بوده است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰، ۱۶۷).

دانشمندان اسلامی، بحث‌هایی متعددی پیرامون مفاد روایات شرح صدر پیامبر(ص) کرده‌اند که همه این بحث‌ها بر اساس این پندار است که جریان، یک جریان مادی و یک برخورد مادی بوده، و به همین جهت وجوهی را ذکر کرده‌اند، ولی این بحث از اصل و اساس باطل است (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۳۱۷). بنابراین شرح صدر پیامبر(ص) ربطی به موضوع معراج ندارد آن‌چنان که «سلز» پنداشته است.

۲. «سلز»، در اکثر مطالب خویش به یک منبع خاص رجوع کرده و آن تفسیر قرطبی است. درتفسیر آیه یاد شده نیز، با تکیه بر همین تفسیر، حکم مورد پسند خود را صادر کرده است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۱، ۱۰۵-۱۰۴)، ولی

باید دانست که در چنین موضوع مهمی نمی‌توان فقط به یک رأی بسنده کرد و حکم کلی صادر نمود. همچنین روایات مربوط به معراج در تفاسیر مختلف، در ذیل آیه یک سوره اسراء، به چهار دسته تقسیم بندی شده است، که موضوع مورد بحث فوق، جزء دسته چهارم است، به این معنا که این امور نه به ظاهر درست است و نه قابل تأویل و توجیه، مانند این گفته‌ها که پیغمبر(ص) در معراج خود خدا را دید و بر تخت او به پهلوی او نشست و یا اینکه پیش از روانه شدن به سوی معراج چند نفر فرود آمدند و سینه آن حضرت را شکافتند و دلش را برداشتند و شستند و بر جای خود گذاردند (عاملی، ۱۳۶۰: ۵، ۴۰۱). چون دل آن جناب از هر بدی و عیبی طاهر و مطهر بوده و چنان دلی که مرکز آن همه معارف و عقائد حقه است، چگونه احتیاج به شستشو دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳، ۴۳).

۳. دیدگاه‌های خاورشناسانی همانند؛ «سگای» و «شیمل» درباره شرح صدر پیامبر(ص) که به منابع اهل‌سنت رجوع کرده، قابل تصدیق نیست؛ چرا که منظور از واژه «قلب» در این‌جا قلب جسمانی نیست؛ بلکه کنایه و اشاره‌ای است به امدادهای الهی از نظر روحی و تقویت عزم و اراده پیغمبر(ص) و پاک سازی او از هرگونه نقایص اخلاقی و وسوسه‌های شیطانی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷، ۱۲۳).

همچنین مفسرین درباره آیه «أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ» (انشراح: ۱) این‌گونه بیان کرده‌اند: آیا سینه تو را گشاده نکردم و سنگینی را از تو برنداشتم؟ گفتم چرا پروردگار من، و مقصود این است که آیا برای تو سینه‌ات را نگشودم و قلبت را به سبب نبوّت و علم توسعه ندادم، تا رسالت نمایی و بر ناراحتی‌ها صبرکرده و تحمّل ایذاء نموده و به ایمان مطمئن شوی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۷۷۰). برخی از مفسران براین تفسیر صحه گذاشته‌اند: (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰، ۵۳۰؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۸، ۳۱۳؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴، ۳۳۱)

نتیجه

بر اساس آنچه گذشت می‌توان به نکات زیر به عنوان مهم‌ترین نتایج در بحث معراج پیامبر(ص) اشاره نمود:

۱. «مایکل سلز»، درباره معراج بر سه موضوع تأکید می‌کند: الف) واژه معراج در قرآن به کار نرفته است. هرچند نظر ایشان درست است، ولی این مطلب، دلیل بر انکار معراج نیست که ایشان منکر معراج پیامبر(ص) شود. معراج پیامبر(ص)، یکی از ضروریات دین مبین اسلام است که تمامی مسلمانان و از خاورشناسان، «آنه ماری شیمل» براساس آیه نخست سوره اسراء و یا آیات ۷-۱۸ سوره نجم بر آن صحه گذاشته اند. ب) قرآن بیان می‌کند که محمد(ص) هیچ معجزه‌ای متفاوت از معجزه خدایی خود؛ یعنی قرآن نیاورده است. ولی براساس اجماع مسلمانان و برخی خاورشناسان همانند «شیمل»، معراج پیامبر(ص) از معجزات بوده است. در ضمن علاوه بر معراج، شق القمر معجزه دیگری است که در قرآن برای پیامبر(ص) بیان شده است. ج) معراج پیامبر(ص) در خواب و رؤیا صورت پذیرفته است. این درحالی است که رسول اکرم(ص) هم‌چون دیگران دارای جسم و روح بوده و با این دو در بیداری عروج کرده است؛ زیرا که خداوند فرمود «أَسْرَی بِعَبْدِهِ» و نفرمود «بروحه». عبد همان مجموعه جسم و روح است. «شیمل»، نیز در کیفیت عروج پیامبر دچار تردید است؛ زیرا ایشان مستندات خویش را از آراء اهل‌سنت برگرفته و نتوانسته است رأی قاطع و محکمی بر روحانی یا جسمانی – روحانی بودن این سیر، اقامه نماید.

۲. «سلز»، شرح صدر پیامبر(ص) را در زمان وقوع معراج می‌داند و به نحوی خواسته است با ارتباط دادن

شرح صدر پیامبر(ص) و معراج ایشان سیر آسمانی حضرت پیمبر(ص) را مورد تشکیک قرار دهد. ولی «شیمل»، داستان شکافتن سینه پیامبر(ص) را قبل از عروج ایشان به آسمان‌ها ذکر کرده است و اکثر مفسران و برخی از مورخین و مستشرقین هم شرح صدر پیامبر(ص) را قبل از معراج ایشان می‌دانند و شرح صدر را به معنی توسعه دادن قلب پیامبر(ص) به جهت آغاز اجرای نبوّت و معراج بیان کرده‌اند.

۳. «مایکل سلز»، درباره رؤیت خداوند چیزی را بیان نکرده است، لذا در این موضوع، احتیاط را سر لوحه خویش قرار داده و فقط از دیدن نشانه‌های پروردگار توسط رسولش سخن گفته و در این جنبه از معراج، بر خلاف «شیمل» که به متون اهل‌سنت رجوع کرده و به نوشته‌های آنان اطمینان کرده، به آیات قرآن اکتفا نموده است.

دیدگاه جواز و عدم جواز رؤیت خداوند، از جمله مباحث کلامی مهم بین متکلمان به ویژه مفسران است که دو فرقه کلامی اشاعره و امامیه بر آن استدلال نموده‌اند. علامه طباطبائی معتقد است که خداوند متعال قابل رؤیت نیست و لازمه رؤیت جسمانیت و محدودیت است که از ذات خداوند متعال به دور است و خداوند، شبیه ندارد و در مورد او مکان، زمان و جهت بی‌معناست. گونه‌ای دیگر از رؤیت و مشاهده، وجود دارد و آن درک و شعور درونی شی است که بدون ابزار حسی انجام می‌شود و انسان نسبت به خدا چنین احساس و رؤیتی (قلبی) را دارد که پیامبر(ص) نیز در معراج با چشم سِر که همان رؤیت قلبی می‌باشد، خداوند را مشاهد کرده است.

پی‌نوشت

۱- فرقه جهمیه از قدیم‌ترین فرقه‌های کلامی اسلامی است که نام آن و نیز نام مؤسس آن تقریباً در تمامی کتاب‌های فِرَق آمده و درباره آن بحث شده، اما از «جهم» یا پیروان او متنی باقی نمانده است و گزارش‌های موجود به قلم مخالفان این فرقه، اطلاعات اصیل اندکی درباره آن در بر دارد؛ اطلاعاتی که با بیش از نیم قرن فاصله از مرگ «جهم» تألیف و تدوین شده است و تفاوت‌ها و گاه تعارض‌هایی در آن‌ها دیده می‌شود.

«جهم»، در عالَم فاعلی غیر از خدا نمی‌دید و نسبت دادن افعال به مردم را از روی مَجاز می‌دانست. بدین ترتیب، او قائل به جبر بوده و اندیشه‌اش از این حیث کاملاً در تقابل با اندیشه «جعد» ــ که قدَری مسلک و قائل به اختیار بود ــ قرار می‌گرفت. در این زمینه، اندیشه او در تقابل با معتزله و نزدیک به اشاعره است (نک: اشعری، ۱۹۸۰: ۱، ۲۷۹؛ بغدادی، بی‌تا: ۱، ۲۱۱).

۲- نجاریه، از فرقی است که خاستگاه آن مکتب معتزله است، اما در برخی عقاید و نظریات با دیگر فرق معتزلی اختلاف دارد.

برخی از عقاید وی را در چند بند به صورت اختصار بیان می‌کنیم:

خداوند به ذات و وجود خویش در هر مکانی می‌باشد. (شهرستانی، ۱۴۰۴: ۱، ۸۹).

رؤیت خداوند را با چشم محال می‌داند، اما گفته است که جایز است خداوند قوه‌ای که در قلب برای شناخت قرار داده را در چشم قرار دهد و با این تحول رؤیت خدا ممکن می‌شود. (سمعانی، ۱۴۰۸: ۵، ۴۶)

در مسأله امامت، از معتقدین به امامت ابوبکر است. (اسفراینی، ۱۹۸۳: ۱۰۱)

عذاب قبر را انکار می‌کنند. (همان: ۲۵۳).

۳- برای اطلاع بیشتر از تشریح معراج پیامبر(ص) در این آیات، نک: طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۷، ۲۶-۳۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲، ۴۷۸-۵۱۲؛ قمی،۱۳۶۷: ۲، ۳۳۴-۳۳۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۵، ۱۹۱-۲۰۱؛ طوسی، بی‌تا، ۹،

۴۲۲، ۴۲۴–۴۲۶؛ سبزواری نجفی، ۱۳۹۸: ۱، ۵۳۱–۵۳۲؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۸۶ –۸۸؛ ابو الفتوح رازی، ۱۴۱۸: ۱۸، ۱۵۵، ۱۷۴–۱۶۲؛ سورآبادی، ۱۳۸۰: ۴، ۲۴۶۳–۲۴۶۹؛ میبدی،۱۳۷۱: ۹، ۳۵۳، ۳۵۶–۳۵۹؛ ابن قطب، ۱۴۱۲: ۶، ۳۴۰۷.

۴– رک: سیوطی، ۱۴۰۴: ۶، ۲۸۴؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲، ۲۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵، ۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۹، ۷۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۲، ۶۹، ۷۳–۷۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۵، ۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰، ۱۶۱.

۵– ابی کبشه جدّ مادری پیغمبر(ص) است که از پرستش خدایان متعدد سر باز زد و شاید مشرکان از دو جهت به پیغمبر(ص) لقب ابن ابی کبشه می‌دادند هم اشاره به جدّ مادری او هم این‌که پرستش بتان را رد کرده است.

۶– مجمسه، به معنای اعتقاد به جسمانی بودن خداوند است. این گروه خداوند را به موجودات جسمانی، تشبیه می‌کنند و برای او دست و پا و دیگر اعضای موجودات جسمانی را قرار می‌دهند. در شکل‌گیری گروه مجسمه علاوه بر جمود فکری در تفسیر آیات، اخبارگری، جعل احادیث و برخی حکومت‌ها نیز نقش داشته‌اند، علاوه بر این دوری از معارف اهل بیت(ع) نیز در شکل‌گیری این گروه تأثیرگذار بوده است.

۷– نک: زمخشری، ۱۴۱۳: ۲، ۲۴۶–۲۴۷.

۸– حشویه، بر فرقه‌ای از عامّه (اهل سنت) اطلاق می‌شود که به هر خبری، متناقض عمل می‌کنند و به ظواهر قرآن، به مخالف با دلیل قطعی تمسک می‌جویند. در بُعد اعتقادی قائل به جبر، جسمیت و شباهت خداوند هستند. خداوند را به داشتن دست، گوش و چشم توصیف کرده و مصافحه با او را روا، و تقلید در اصول دین را جایز می‌شمارند (زنجانی، ۱۳۹۰: ۱۹۹).

۹– نک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳، ۳۹۶؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۷، ۳۱۹؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷، ۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۲، ۱۲۹.

۱۰– نک: ابن هشام، بی‌تا: ۲، ۹۲؛ حلبی شافعی، ۱۹۸۹: ۱، ۳۶۶؛ دیار بکری، ۲۰۰۹: ۱، ۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸، ۳۷۹.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن باز، عبد العزیز بن عبد الله(۱۴۱۲)، التحذیر من البدع، بی‌جا: الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمیة والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعه الاولی.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله(بی‌تا)، به اهتمام بهمن کریمی، بی‌جا: مطبعه عروه الوثقی.
- ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد(۱۴۱۴)، مناقب آل أبی طالب(ع)، قم: مؤسسه انتشارات علامه، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم(بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابن هشام، محمد عبدالملک(بی‌تا)، السیره النبویه، بیروت: دارالقلم.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی(۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن، تحقیق دکتر محمد جعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۳)، زندگانی پیامبر اسلام(ص)، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: انتشارات حکمت.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۸۰)، کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، بی‌جا: چاپ هلموت ریتر.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، هاشم (۱۴۱۶)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق

قسم الدراسات الاسلامیهٔ موسسهٔ البعثهٔ، تهران: بنیاد بعثت.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (بی‌تا)، الفرق بین الفرق، بیروت: دارالمعرفه.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین (۱۳۶۱)، دلائل النبوه، ترجمه دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران: بی‌نا، چاپ دوم.
- ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید (۱۳۹۸)، تهران: انتشارات برهان، چاپ سوم.
- حلبی شافعی، علی بن برهان الدین (۱۹۸۹)، سیره الحلبیه، سوریه- دمشق: دار المعرفهٔ الجامعیهٔ.
- حسینی، شاه عبدالعظیمی حسین بن احمد (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات.
- حسینی همدانی، سیدمحمد حسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: بی‌نا.
- حلی، (بی‌تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مکتبه المصطفوی.
- دیار بکری، حسین(۲۰۰۹)، تاریخ الخمیس فی احوال انفس نفیس، بی‌جا: مؤسسهٔ شعبان.
- رز سگای، ماری(۱۳۸۵)، سفر معجزه آسای پیامبر(ص)، ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران: انتشارات موسسه مطالعات هنر اسلامی.
- الزنجانی، میرزا محمدباقر(۱۳۹۰)، معراج الاصول، به‌اهتمام ناصرالدین انصاری قمی، قم: بوستان کتاب.
- ساواری، ام (۱۳۶۱)، محمد ستاره‌ای که در مکه درخشید، ترجمه عنایت اله شکیبا پور، تهران: انتشارات فرخی.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (بی‌تا)، ارشاد الاذهان الی تفسیرالقرآن، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، دارالتعارف.
- الاسفراینی، طاهربن محمد (۱۹۸۳)، التبصیرفی الدین، بیروت: عالم الکتب.
- السمعانی، عبد الکریم بن محمد (۱۴۰۸)، الانساب، بیروت: دار الجنان.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، تفسیر سور آبادی، تحقیق علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو، چاپ اول.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴)، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیهٔ الله مرعشی نجفی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۴)، الملل والنحل، بیروت: دارالمعرفهٔ.
- شیمل، آنه ماری (۱۳۸۳)، محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیرالقرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن(۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر(۱۴۱۲)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن(بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاءالتراث العربی.
- عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاءالتراث‌العربی، چاپ سوم.
- قطب، سید بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲)، فی ظلال القرآن، بیروت- قاهره: دارالشروق، چاپ دوم.
- قرشی، سیدعلی اکبر (۱۳۷۷)، تفسیر احسن‌الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، چاپ سوم.

- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لأحکام‌القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی (منسوب به علی بن ابراهیم قمی)، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن رضا (۱۳۶۸)، تفیسر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر.
- گئورگیو، ویرژیل (۱۳۴۳)، پیامبری که از نو باید شناخت، ترجمه مهرداد صمدی، تهران: انتشارات دریا.
- لوبون، گوستاو (۱۳۶۴)، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، قم: کتاب فروشی اسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: موسسهٔ الوفاء، چاپ سوم.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیهٔ.
- مونس، حسین (۱۹۷۰)، تاریخ و زمانی‌که اسراء و معراج پیامبر(ص) رخ داده است، ترجمه خدا مراد خدادادیان، بی‌جا: بی‌نا.
- میبدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد(۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدهٔ الأبرار، تحقیق علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- واحدی، علی بن احمد(۱۴۱۱)، اسباب النزول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نجفی خمینی، محمد جواد(۱۳۹۸)، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامیه.
- sells, micheal, encyclopaedia of the qoran, leiden, brill, 2001.53
- sells, micheal, «Spirit», Encyclopaedia of the Qurān, Leiden, Brill, 2006
- Richard C. Martin, Said Amir Arjomand, Marcia Hermansen, Abdulkader Tayob, Rochelle Davis, John Obert Voll, ed (December 02, 2003). Encyclopedia of Islam and the Muslim World. Macmillan Reference USA.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۷۲ – ۵۹

نظریه وحدت متعالی دین*

حسینعلی ترکمانی محمدرضا فریدونی*** رضاکریمی****

چکیده

این مقاله به صورت تحلیلی- توصیفی با روش کتابخانه‌ای در حوزه علوم قرآن و حدیث انجام گرفته است و در پی بیان نظریه‌ای جدید است که میان اختلاف دیدگاه‌ها در مورد نسبت ادیان، داوری نماید. قرآن، به کلمه مساوی (کلمه سواء) دعوت می‌کند. این کلمه مساوی «اسلام» است، اما اسلام نه به معنای ظاهری، بلکه به معنای تسلیم و پرستش بی‌شریک خدا. به شرط آن‌که این حرکت تحت هیمنه و شهادت رسول خاتم(ص) و امت وسط او باشد. در این پژوهش چنین نتیجه گرفته می‌شود که علی‌رغم طرح نظریات مختلف در باب وحدت یا کثرت ادیان، قرآن مستقلاً دارای بیانی متفاوت و ویژه در باب مناسبات میان ادیان است که می‌توان آن را «وحدت متعالی دین»، نام گذاری نمود که ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که عبارتند از لزوم رسوخ در دین و دعوت ادیان به توحید از مسیر دینی منحصر به هر یک از آن‌ها، مبارزه با انحصارگرایی و لزوم تعالی مسلمانان برای وحدت، بیان نقش شیعه در تحقق وحدت ادیان، پس از تفسیر حداقلی از امت و بیان عمودی بودن شهود امت بر مردم.

واژه‌های کلیدی

وحدت، کثرت، ادیان، اسلام.

---

* این مقاله برگرفته از پایان نامه‌ای با عنوان «وحدت یا کثرت ادیان در قرآن» نوشته رضاکریمی در گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا می‌باشد.

** استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران(نویسنده مسئول) ha_torkamany@yahoo.com
*** استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران mr-fereidooni@basu.ac.ir
****کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران rezakarimi.1001@gmail.com

تاریخ وصول ۹۳/۰۷/۲۰ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۲/۲۳

مقدمه

مسئله وحدت ادیان در قرآن، در روزگار معاصر اهمیتی دو چندان پیدا کرده است و علت آن طرح نظریات تازه‌ای است که تحت تأثیر اندیشه مدرنیته یا در واکنش به مسائل به وجود آمده در دنیای مدرن مطرح شده‌اند. اکنون الهیات به شاخه‌ای رسیده است که می‌توان آن را «الهیات ناظر به همه ادیان»[1] نامگذاری کرد، چنان‌چه کتابی با عنوان «به سوی الهیات ناظر به همه ادیان» تألیف و ترجمه شده است (رچاردز، ١٣٨٠: ١٥٨). اهمیت این موضوع چنان است که دایره بحث آن علاوه بر حوزه‌های فلسفی و دینی به دیگر حوزه‌ها نفوذ کرده است.

در میان پرسش‌های زیادی که در خصوص معانی آیات به ذهن پژوهشگران رسیده است؛ یکی از پرسش‌های مهم، مسئله مناسبات میان ادیان و پاسخ به این سوال است که دیدگاه قرآن در باب حقانیت ادیان غیر از اسلام، چیست؟

بیان مسئله

در آیات مختلف پیرامون دیگر ادیان مسائل و مباحث مختلفی دیده می‌شود:

از یک طرف آیاتی از قرآن شاهد بر به رسمیت شناخته شدن تکثر ادیان در قرآن تلقی می‌شوند: تصدیق کتب ادیان پیشین (آل عمران:٣)، مأجور بودن و خوف و غم نداشتن (بقره:٦٢)، آیه‌ای که اقامه تورات و انجیل را موجب رسیدن به نتیجه می‌داند: (مائده:٦٨)، عدم یکسانی اهل کتاب (آل عمران:١١٣ و ١١٤).

از طرف دیگر آیاتی هستند که می‌توانند شاهدی بر نفی تکثر ادیان باشند: هیمنه قرآن (مائده:٤٨)، آیه جزیه و آیه خوار شمردن یهود (آل‌عمران:١١٢)، آیاتی که اسلام را شرط هدایت و تنها دین مقبول می‌دانند: (آل‌عمران: ٨٥ و٢٠)، نفی دوستی مؤمنین با آن‌ها (مائده:٥١) (توبه:٢٩)، تحریف کتب ادیان (بقره:٧٥ و ٧٩)، (آل‌عمران: ٧٨)، (نساء: ٤٦)، (مائده:١٣و ٤١)

با مشاهده گوناگونی آیات در این موضوع، برخی تحت عناوینی مانند سنت گرایی یا پلورالیزم دینی و... مسئله وحدت ادیان و کثرت‌گرایی دینی را مطرح نموده‌اند.

پژوهش حاضر در صدد است، پیرامون آیات قرآن و جمع بین آن‌ها و بررسی نظرات متفکرین و مفسرین در این مورد به تحقیق و پژوهش بپردازد. با توجه به لزوم پایبندی به طرح کلی پژوهش و بیان مسئله، هیچ دینی به صورت مستقل مورد بررسی قرار نگرفته و تنها کلیت ادیان از منظرنسبت آن‌ها با یکدیگر به ویژه با دین اسلام بررسی شده‌اند.

در این پژوهش اصطلاحات اصلی این‌گونه مدنظر قرار گرفته‌اند :

وحدت ادیان: اعتقاد به حقانیت یک دین و لزوم پیروی دیگر ادیان از دین حق

کثرت ادیان: اعتقاد به حقانیت بیش از یک دین و عدم لزوم پیروی همه، از دین حق واحد[2].

ادیان: این پژوهش در حوزه علوم قرآنی نوشته شده و طبیعی است که منظور از ادیان در این پژوهش، موارد مورد اشاره در قرآن می‌باشند و در صورتی می‌توان گستره بحث را به آیین‌های دیگر توسعه داد که بتوان از قرآن مستندی برای آن یافت.

پیشینه تحقیق و نظریات مشابه

١.پلورالیزم (پلورالیسم) دینی[3]: همه ادیان می‌توانند در عرض یکدیگر حقانیت داشته باشند.

٢. سنت گرایی / نظریه وحدت متعالیه ادیان[4]: سنت‌گرایان به وحدت متعالی ادیان اعتقاد دارند به این معنی که همه ادیان علی‌رغم ظاهر متفاوت، در گوهر

واحدی که از حکمت خالده سرچشمه می‌گیرد مشترک هستند. «سید حسین نصر»، نیز به عنوان یک مسلمان سنت‌گرا از کثرت‌گرایی دینی حمایت می‌کند و در کتابش صراحتاً این اصطلاح را به کار برده است (نصر، ۱۳۸۳: ۵۷).

۳. شمول گرایی: کارل رانر[۵] معتقد بود که مسیحیت یک دین مطلق است و از هیچ طریق دیگری نمی‌توان رستگار شد. مطابق نظریه شمول‌گرایی خردپسندتر آن است که بگوییم که خداوند همان لطف و عنایتی را به ایشان خواهد کرد که به انسان‌های پیش از مسیحیت داشته است (همان: ٤١٥).

٤. همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان: می‌توان عنوان «پلورالیسم عملی» را برای این نظریه برگزید؛ یعنی ادیان مختلف در عین کثرت نظری و اعتقادی، در عمل حضور یکدیگر را بپذیرند. قرآن معاشرت با اهل کتاب را نفی نکرده و حتی، در آیه ۵ سوره مائده طعام آن‌ها و ازدواج با آن‌ها را برای مسلمانان روا شمرده است.

۵. پلورالیسم نجات: ادیان را از دو منظر می‌توان بررسی نمود؛ یکی از منظریت حقانیت آن‌ها و دیگر از منظر امکان نجات و رستگاری پیروان آن‌ها(محمدی، ۱۳۸۸: ۲۲). تأکید بر امکان هدایت مستضعفان و تمیز دادن میان جاهل قاصر و مقصر که نزد مفسرین مطرح شده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱، ۱۲۸) را می‌توان از مبانی پلورالیزم نجات محسوب نمود. برخی معتقدند «فیلسوفان مسلمانی همچون ابن سینا، ملّاصدرا، علّامه طباطبائی، امام خمینی قدس‌سره و استاد مطهّری از هواداران این نظریه‌اند». (عزیزان، ١٣٨٦: ١٧)

٦. انحصارگرایی: انحصارگرایی پاسخ رایج از طرف کسانی است که تنها دین خود را حق می‌دانند (خلیلی، ١٣٧٦: ٧١).

وحدت یا کثرت ادیان در قرآن

برای وحدت ادیان دو معنا می‌توان مطرح نمود:

وحدت ذاتی ادیان: ادیان در مبانی خود مشترک هستند.

وحدت تاریخی: ادیان در بسط تاریخی خود هم‌چنان یکدیگر را تأیید می‌کنند.

وحدت ذاتی ادیان، به معنی وحدت انبیاست. هر یک از انبیا به منزله بنیان‌گذار یک مرحله از دین واحد هستند. برخی تا ٢٤ اصل مشترک بین انبیاء را برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ٦، ٤١ –١٢٠).

در مورد وحدت ذاتی ادیان کمتر اختلاف نظر وجود دارد، مسئله اصلی وحدت تاریخ ادیان است، که منشأ اختلاف نظر و مباحث گوناگونی شده است. جدال اصلی در مباحث علمی اکنون این است که وحدت انبیاء در وحدت پیروان ادیان در طول تاریخ ادامه نیافته است. تاریخ شاهد اختلافات و بلکه جنگ‌های میان پیروان ادیان بوده است و لذا سخن گفتن از وحدت انبیاء پاسخ به همه پرسش‌ها نیست، بلکه می‌بایست دو نوع وحدت قائل شد: وحدت ذاتی و وحدت تاریخی.

«اسلام»، در لغت از «سلم» گرفته شده و به معنای انقیاد و اظهار خضوع و تسلیم است. در برخی پژوهش‌ها مباحث لغوی و قرآنی مرتبط با واژه «اسلام» بررسی شده و رابطه آن با بحث «پلورالیزم دینی» مورد کنکاش قرار داده شده است (نجفی و محمدی، ۱۳۹۱: ۹۸). اما برای تحقیق در معنای حقیقی اسلام در قرآن می‌توان به آیات ذیل استناد کرد، در همه این آیات «اسلام» و «مسلم» از زبان انبیاء گذشته بیان می‌شود که این نشان از یک تلقی توحیدی و غیرظاهری از لفظ اسلام دارد:

- وَصَّى بِها إِبْراهيمُ بَنيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (بقره: ۱۳۲)

- دعای ابراهیم(ع): «رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَیْنِ لَکَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَک»(بقره:١٢٨)
- «إِذْ حَضَرَ یَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قالَ لِبَنیهِ ما تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدی قالُوا نَعْبُدُ إِلهَکَ وَ إِلهَ آبائِکَ إِبْراهیمَ وَ إِسْماعیلَ وَ إِسْحاقَ إِلهاً واحِداً وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره:١٣٣)
- از همه مهم‌تر آیه‌ای است که اسلام را در سایه وحدت انبیاء معنا می‌کند. «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَیْنا وَ ما أُنْزِلَ إِلی إِبْراهیمَ وَ إِسْماعیلَ وَ إِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِیَ مُوسی وَ عیسی وَ ما أُوتِیَ النَّبِیُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَیْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ١٣٦)

اسلام، دین همه انبیاست و نباید اسلام به اصطلاح قرآن کریم که همه ادیان الهی را در بر می‌گیرد با اسلام رایج به معنای دین خاتم یکی دانست.(جوادی آملی، ١٣٩١: ١٤، ٧٣١) آیت الله جوادی آملی با بیان این استدلال که اسلام محمدی، تحقق کامل این اسلام است کثرت ادیان را رد می‌کند. این دین واحد برحسب استعدادهای انسانی به تدریج به جامعه انسانی عرضه شد تا آن‌جایی که به کمال مناسب خود رسید و به صورت مکتب نهایی کامل و جامع عرضه گردید. (همان: ٢١٨). وی معتقد است در فرهنگ قرآن، کثرت ادیان مطرح نیست تا سخن از حقانیت یا نجات‌بخشی همه آن ادیان یا منحصر کردن حقانیت یا نجات در دین خاص به میان آید؛ بنابراین، موضوعی برای این بحث باقی نمی‌ماند. لذا با تحقق[٦] دین اسلام، اساسا کثرت ادیان از بین می‌رود(همان: ٢٢٠)

قرآن هم پس از دعوت اهل‌کتاب به ایمانی مثل ایمان مسلمانان، «فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَا ءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ» (بقره:١٣٧) از رنگ خدایی سخن به میان می‌آورد، «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ(بقره: ١٣٨). در معنای رنگ خدا چند روایت نیز وارد شده است از جمله: الصبغه هی الإسلام (بحرانی، ١٤١٦: ١، ٣٣٨). علامه طباطبایی مراتب چهارگانه‌ای برای اسلام و ایمان بیان می‌کند(طباطبایی، ١٣٧٤: ١، ٤٥٧ -٤٥٤) که در نتیجه موضوع وحدت ادیان بسیار مهم است:

١.اسلام ظاهری ٢.تسلیم و انقیاد عملی ٣. تسلیم بدون مخالفت قلبی ٤. تسلیم مطلق.

همه این مراتب به ترتیب به دست امده و هر یک لازمه مرحله قبل از خود هستند. هر یک از این مراتب از اسلام در مقابل یک مرتبه از ایمان قرار دارند (همان) و البته بعضی از مفسرین، که این دو مرتبه را یک مرتبه شمرده‌اند.(همان: ٤٥٦)

دیدگاه قرآن در باب کثرت شرایع: جدال احسن

واقعیت این است که قرآن کثرت شرایع، احزاب و مناهج و قبله‌ها را پذیرفته است و علاوه بر این تأکید می‌کند که در برخورد با دیگران این واقعیت را مدنظر داشته باشیم: هرکس قبله‌ای دارد و پیرو دیگری نمی‌شود (بقره: ١٤٥). هر گروهی به آن‌چه نزد اوست خوش است (مومنون:٥٣ و روم:٣٢).

قرآن راه برخورد با شرایع و مناهج را مشخص کرده است و آن «جدال احسن» است (نحل:١٢٥). این دستور در رابطه با اهل کتاب صریح‌تر آمده است: «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْکِتابِ إِلاَّ بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذینَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذی أُنْزِلَ إِلَیْنا وَ أُنْزِلَ إِلَیْکُمْ وَ إِلهُنا وَ إِلهُکُمْ واحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت:٤٦). با تأمل در همین آیه می‌بینیم که جدال احسن؛ یعنی ایمان به مشترکات که همان «اسلام» است. البته این معنی از جدال احسن در نزد مفسرین تصریح نشده است، بلکه تلقی آن‌ها بیان اخلاقی و نرم و نیکو در مجادله است.

وقتی «جدال احسن» را ذیل وحدت متعالی دین، معنا

کنیم علاوه بر خوب سخن گفتن و تکریم طرف مقابل، اساساً لزوم جدال احسن را تبیین کنیم و آن این است که قرار نیست کسی تابع دیگری شود، چون خداوند همه را متفاوت آفریده و هرکسی به سوی جهت خویش است. «احسن» در این‌جا همان اسلام است؛ یعنی بیشتر از این‌که

احسن یک روش (نرم خویی و خوب گویی) باشد یک حقیقت هم هست که محور وحدت دین شده است. این حقیقت، «دین احسن» است، چنان‌چه در جایی دیگر از قرآن می‌خوانیم: «وَ مَنْ أَحْسَنُ ديناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَ اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْراهيمَ حَنيفاً وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهيمَ خَليلاً» (نساء:١٢٥).

بر این اساس می‌توان گفت که توصیه قرآن در ابتداء مبارزه برای ترک عقاید دیگران نیست، بلکه تصدیق می‌کند تا دیگران بر اساس آن‌چه پیش رو دارند به سمت خیر بشتابند و تعالی پیدا کنند و این‌گونه از وضع فعلی خود هجرت کنند. این‌جاست که قرآن دعوت به سبقت بر خیر می‌کند: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ» (بقره:١٤٨). قرآن مصدق است و از راه تصدیق می‌خواهد هر شریعت و منهاجی از مسیر خیرات موجود در خودش به حقیقت وحدت آفرین برسد.

قرآن، علت وجود شرایع و مناهج و این‌که خداوند می‌توانست همه را امت واحده قرار دهد، ولی این کار را نکرد را چنین بیان کرده است «تا شما در آنچه به شما دادیم بیازماییم (مائده:٤٨). «ابتلا در ما اتاکم» این آیه نهایتا منجر به آگاهی از اختلافات می‌شود. و مسیر رسیدن به این آگاهی استبقاء در خیرات است؛ یعنی در «ما اتاکم» خیراتی هست که باید برایش سبقت گرفت. یکی از مصادیق مهم «ما اتاکم» در نزد ادیان، کتاب‌های آسمانی است. فایده این نوع معنا از «جدال احسن» این است که مقصود از دستور به اقامه تورات و انجیل را مشخص می‌کند. خداوند می‌خواهد از راه خودشان به اسلام برسند و از مسلمانان می‌خواهد همین‌گونه باشند.

در مورد علت اختلاف شرایع، مفسران اعتقاد دارند اختلاف استعدادهای بشری به این کثرت منتهی شده است (رشیدرضا، ٦، ٤١٨؛ طباطبایی، ١٣٧٤: ٥، ٥٧٩) اما پرسش مورد نیاز ما این است که هدف از اختلاف شرایع چیست؟ برخی هدف از اعطای شرایع و مناهج را آشکارشدن تمییز میان انسان و دیگر مخلوقات می دانند: (رشیدرضا، بی‌تا: ٦، ٤١٩). اما این نظر توجهی به متن آیه ندارد؛ چرا که بین جمله «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ و لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً» ارتباط معنایی مهمی برقرار است که می‌تواند غایت اختلاف شرایع را بیان کند. این جمله به دلالت این‌که حرف" فاء" در ابتدای آن آمده، فرع و نتیجه‌ای است که بر لازمه معنای جمله: «لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً» متفرع شده (طباطبایی، ١٣٧٤: ٥، ٥٧٩) اما از بیان علامه طباطبایی چنین برمی‌آید که وی سبقت در خیرات را فقط مخصوص شریعت مهیمن می‌داند، نه همه شرایع و معتقد است «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ» چنین معنا می‌دهد: «ما این شریعت حقه را که مهیمن بر سایر شرایع است، شریعت شما قرار دادیم و قهرا خیر و صلاح شما در آن است، پس به جای سبقت گرفتن در عمل به این احکام، خود را مشغول به اختلافاتی که بین شما و دیگران هست نکنید که مرجع و برگشت همه شما و آنان به سوی پروردگارتان است»(طباطبایی، ١٣٧٤: ٥، ٥٧٩).

این تفسیر بر این اساس استوار است که مرجع ضمیر جملات متوالی در منکم و لَجَعَلَكُمْ، لِيَبْلُوَكُمْ، فَاسْتَبِقُوا و حتی در عبارت آخر «فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فيهِ تَخْتَلِفُونَ» یکی نباشد. و همه جملات خطاب به پیروان همه شرایع و مناهج باشد به جز جمله سوم که بنابر نظر علامه، خطاب به پیروان شریعت میهمن است. اما تفسیر بهتر مبتنی بر وحدت سیاق است. به این معنی که خیرات منحصر به یک شریعت و منهاج نیست و هرکس بر اساس «ما اتاکم»

می‌بایست بر خیرات سبقت بگیرد (هرچند که این سبقت نهایتا به حق میهمن؛ یعنی اسلام منتهی می‌شود).

این معنای جدال احسن، مرز بین پلورالیزم عملی و پلورالیزم نظری را از میان برمی‌دارد. توضیح این‌که برخی در نقد و رد پلورالیزم دینی آن را به صورت‌های مختلفی تقسیم می‌کنند و پلورالیزم به معنای تأیید حقانیت ادیان را رد کرده ولی در عمل، همزیستی مسالمت آمیز میان پیروان ادیان را می‌پذیرند(برای نمونه بنگرید به: مصباح یزدی، ١٣٧٦: ٣٣٤). این تقسیم بندی‌ها گرچه در جای خود روشنگر هستند، اما در شرایطی بیان می‌شوند که جدال احسن را به مواجهه اخلاقی با دیگران تقلیل دهیم. در حالی‌که جدال احسن به معنای پذیرش «کَلِمَةٍ سَواءٍ»، قدری از وحدت نظری و عقیدتی را هم در بر دارد و پیگیری نتایج چنین تفسیری، می‌تواند اساساً مسیر بحث وحدت و کثرت ادیان را به نقطه متفاوتی ببرد؛ چنان‌چه که در این پژوهش مطرح شده است.

رسوخ در دین

در ذیل آیه «وَ لا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ٤٦) روایتی نقل شده است «لا تصدّقوا اهل الکتاب و لا تکذّبوهم و قولوا آمنّا باللّه و بکتبه و رسله فان قالوا باطلًا لم تصدّقوهم و ان قالوا حقّاً لم تکذّبوهم» (فیض کاشانی، ١٤١٥: ٤، ١٢٠). اساساً این روایت به چه معناست و آیا جمله «لا تصدّقوا اهل الکتاب» با آیات دال بر تصدیق تورات و انجیل تضاد ندارد؟ برداشت اولیه از این روایت این است که، مسیر و راه اهل کتاب مربوط به خود آن‌هاست، به نحوی که نه آن‌ها را می‌شود تصدیق نمود و نه تکذیب کرد. هر کسی اگر در دین خود راسخ باشد به حق و حقیقت می‌رسد. به عبارت دیگر همان‌طور که در ذیل «وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ لكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فی ما آتاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ» (مائده:٤٨) گفته شد به جای تکذیب، می‌بایست به «استبقاء بر خیرات» تأکید نموده و دیگران را از مسیر خود آن‌ها باید دعوت کرد. برای اجرای این نوع دعوت شواهدی در قرآن وجود دارد:

١. ادا کردن حق تلاوت کتاب آسمانی: «الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلاوَتِهِ أُولئِکَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ» (آل‌عمران: ١٢١)

٢. رسوخ در علم: «لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ، يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْکَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ» (نساء: ١٦٢). رسوخ در علم می‌تواند راه وحدت ادیان باشد. به گفته آیت الله جوادی آملی رسوخ در علم، به اندازه ظرفیت وجودی عالِم است و هر کسی به اندازه گوهر ذاتش علم فراهم می‌سازد(جوادی آملی، ١٣٩١: ٢١، ٣٥٥).

بر اساس همین قاعده مصرح در قرآن، که می‌توان آن را «رسوخ در دین» نامید می‌توان علت تأکید قرآن بر اقامه تورات و انجیل را بهتر درک کرد. چگونه اقامه تورات و انجیل – که دارای تحریف و آموزه‌های مخالف قرآن هستند- می‌تواند تکیه گاهی برای اهل کتاب باشد؟ اگر پاسخ این باشد این یک شروع محکم برای رسیدن به وحدت کلمه است آن وقت – ضمن تأیید اجمالی کتب ادیان- مسئله وحدت ادیان هم به نحو مشخصی تبیین می‌شود. چنان‌چه در آیه، ابتدا سخن از اقامه تورات و انجیل و سپس از اقامه ما انزال الله سخن به میان می‌آید: «لَسْتُمْ عَلى شَيْءٍ حَتَّى تُقيمُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ...»(مائده: ٦٨).

در آیات قرآن، مشابهت ظاهری دو آیه می‌تواند ارتباط اسلام (به عنوان عامل و پایه وحدت ادیان) با ایمان مماثل را، توضیح دهد. در یک آیه می‌خوانیم: «قُلْ لِلَّذينَ أُوتُوا الْكِتابَ وَ الْأُمِّيِّينَ أَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا» (آل‌عمران: ٢٠) «فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ ما آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا...»

(بقره: ۱۳۷). گویی در مقام مقایسه این دو جمله شرطیه، می‌توانیم بگوییم شرط «اهتدا» هم اسلام است و هم ایمان مماثل و این هر دو در حقیقت یکی هستند. اهل کتاب می‌بایست از راه کتاب و دین خود ایمانی مثل ایمان «الذین امنوا» بیاورند. ایمانی که در اسلام و توحید، مساوی است.

وحدت متعالی دین

اکنون که مشخص شد در مناسبات میان ادیان، تأکید قرآن بر اشتراکات نظری و عملی (جدال احسن) است و ادیان را باید از مسیر خود آن‌ها به توحید دعوت کرد و از آن‌جا که بیان شد که منظور از اسلام، اسلام حقیقی است. لذا نباید اسلام محمدی را تنها یک دین در کنار ادیان دیگر دانست، بلکه جایگاه رسول به عنوان شاهد امت بسیار مهم است. رسول خاتم آمد تا بسیاری مخفی کاری‌های اهل کتاب را تبیین کند: «یا أَهْلَ الْکِتابِ قَدْ جاءَکُمْ رَسُولُنا یُبَیِّنُ لَکُمْ کَثیراً مِمَّا کُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْکِتابِ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثیرٍ قَدْ جاءَکُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبینٌ» (مائده: ۱۵). رسول بر امت مسلمان شاهد است و امت بر دیگران شاهد هستند. «هُوَ سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمینَ مِنْ قَبْلُ وَ فی هذا لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ» (حج: ۷۸)[۷].

از جمع میان آیات دالّ بر تفسیر حقیقی و باطنی از اسلام، با این گونه آیات که مقامی مافوق پیروان ادیان برای مسلمانان تبیین می‌کنند می‌بایست نتیجه گرفت که راه اسلام از مسیر آموزه‌های کتب مقدس شروع می‌شود، اما تحت هیمنه و شهادت آموزه‌های رسول خاتم است که می‌توان اسلام را جست و جو کرد. «وَ مَنْ یَبْتَغِ غَیْرَ الْإِسْلامِ دیناً فَلَنْ یُقْبَلَ مِنْهُ» (آل‌عمران: ۸۵). در این‌جا اسلام حقیقی و اسلام محمدی یک معنا پیدا می‌کنند.

بر اساس تفسیر باطنی از اسلام، می‌توان به «وحدت متعالی دین» قائل شد؛ یعنی یک دین در طول دیگر ادیان قرار گرفته ضمن هیمنه داشتن بر آن‌ها محور وحدت ادیان هم باشد. برای تبیین بیشتر این نظریه می‌بایست بدانیم که قرآن با انحصارگرایی مخالف است و خود مسلمانان را به تعالی برای وحدت دعوت می‌کند. آنان‌که ایمان آوردند نیز باید دوباره ایمان بیاورند: «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء: ۱۳٦). لذا از عباراتی مانند «مهیمن» نباید برداشت انحصارگرایانه نمود. در ادامه لوازم این نظریه، بیشتر توضیح داده می‌شوند.

بررسی مهیمن بودن قرآن، بر دیگر کتب

مفسران، پنج معنی برای مهیمن ذکر کرده‌اند؛ امین، مؤتمن، شاهد، حفیظ، رقیب... بنابراین، مهیمن به معنای سلطه در هیچ یک از تفاسیر و متون لغت نیامده است (بهرامی، ۱۳۸۱: ۱۳۰) (برای تحقیق بیشتر: ابن منظور، ۱٤۱٤: ۱۳، ٤۳٦ و طریحی، ۱۳۷۵: ٦، ۳۲۹). در واقع مهمین بودن قرآن دلیلی بر انحصارگرایی قرآن نیست. در پاسخ به این اشکال گفته شده که معنای رقیب و مراقبت؛ یعنی: این‌که قرآن مراقب کارهای پیشین است و کاستی‌ها و تحریف‌های آن‌ها را نشان می‌دهد، خود هیمنه قرآن را ثابت می‌کند. پس معنای سلطه و حاکمیت، لازمه مراقبت است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱٤۳). بعد از مفاتیح‌الغیب و المیزان نقل می‌شود که در توصیف هیمنه قرآن از نسخ کتب دیگر به عنوان لازمه هیمنه سخن می‌گویند (همان). با مشاهده اشکال یادشده که مبتنی بر نقل قول از کتاهای لغت و مفردات قرآنی است و پاسخ آن‌که مبتنی بر نظر تفسیری برخی مفسرین است، می‌فهمیم که اصل لغت مهیمن به معنی مسلط نیست، بلکه حداکثر به استناد نظر مفسرین برجسته، این معنا «لازمه» شاهد یا رقیب بودن سلطه و سیطره داشتن است. لذا در عین پذیرش این‌که سلطه و حاکمیت نهایتاً منجر به سلطه می‌شود، می‌بایست

بین «معنا»ی لغت با «لازمه معنا»ی لغت تفاوت نهاد. این تفکیک نتیجه خاصی در تقریر نظریه نهایی این مقاله خواهد داشت که در ادامه به آن خواهیم رسید. اجمالاً همین قدر می‌توان گفت که شاهد و مراقب بودن قرآن می‌تواند زمینه وحدت ادیان را فراهم کند بدون آن‌که اساس و بنیان توحیدی ادیان مورد غفلت قرار گیرد.

یکی از مسائل مرتبط با اهل کتاب، حکم کردن رسول اسلام درباره آن‌هاست. در سوره مائده در یک آیه رسول مخیر به حکم کردن یا اعراض می‌شود و در آیه دیگر ظاهراً امر به حکم کردن می‌شود.

آیه اول: «سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَ إِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ٤٢)

آیه دوم: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ عَمَّا جاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ...»(همان: ٤٨)

این تضاد ظاهری چگونه قابل جمع است؟

١- آیت الله جوادی آملی مرجع ضمیر دو آیه را متفاوت می‌داند و معتقد است موضوع دو آیه با هم متفاوت است؛ موضوع یک آیه اهل کتاب و موضوع آیه دیگر مردم است (جوادی آملی، ١٣٩١: ٢٢، ٥٨٦)

٢- طبرسی هم نقل قول کرده که این آیه، تخییری را که از آیه ٤٢ نسبت به حکم کردن و ترک آن، استفاده می‌شد، نسخ کرده است (طبرسی، بی‌تا: ٧، ٦٢)

٣- علاوه بر این پاسخ‌ها، می‌توان از منظر دیگری که موجب طرح بحث وحدت ادیان باشد، پاسخ دیگری داد. در آیه ٤٣ پس از تخییر رسول در حکم در آیه ٤٢، یهود را به رهاکردن تورات مذمت می‌کند: «وَ كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْراةُ فيها حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ ما أُولئِكَ بِالْمُؤْمِنينَ» (مائده: ٤٣) گویی که درخواست حکمیت نشانه اعراض از تورات است و قرآن این را اعراض از حکم الله و نشانه بی ایمانی می‌داند. اما در آیه دیگر پس از بیان مهیمن بودن قرآن، امر به حکم می‌کند و نیز امر به عدم تبعیت از اهوای آن‌ها. پس هنوز هم نفی اهوای قوم (اعراض از کتاب و حکم خدا) به قوت خود باقی است و اعراض از یهود در آیه ٤٢ به معنی عدم تبعیت از اهوای آن‌ها در آیه ٤٨ است. در این‌جا نکته مدنظر ما، اهمیت تورات (و بلکه انجیل) که در آن نور و حکم الله قرارداده شده می‌باشد. تا جایی که رسول باید به علت لزوم رجوع اهل کتاب به کتاب و به ما انزال الله از حکم دادن میان آن‌ها اعراض کند تا با آن‌چه به آن‌ها داده شده آزموده شوند. به تعبیری دیگر می‌توان حکم کردن یا حکم نکردن، هردو را، متضمن یک اصل دانست و آن مهیمن بودن قرآن و نور داشتن کتاب (تورات وانجیل) است.

«فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ» را نیز اگر بر اساس معنی اصلی مهیمناً علیه (شاهد و مراقب) تفسیر کنیم به معنای حکم بر اهل انجیل با انجیل و حکم براهل تورات با تورات است و بنابراین تخییر در حکم به معنی عدم تبعیت از اهوای آن‌ها؛ یعنی روگردانی از کتاب است. ولی گر مهیمن را با تأکید بر سلطه معنی کنیم شاید نشود میان دو آیه ٤٢ و ٤٨ جمع نمود مگر با نظریات اول و دوم. والله اعلم.

بدین ترتیب همانطور که قبلاً اشاره شد باید بین «معنا»ی لغت با «لازمه معنا»ی لغت تفاوت نهاد؛ چرا که شاهد و مراقب بودن قرآن می‌تواند زمینه وحدت ادیان را فراهم کند و پیروان ادیان را به توجه به بنیان‌های دین خود فرا می‌خواند، چنان‌چه قرآن از آن‌ها می‌خواهد از کتاب خود رویگردان نباشید.

پرسشی که مهم است، تبیین معنای ما انزال الله است که در آیات سوره مائده آمده است: (مائده: ٤٤ و٤٥ و ٤٧ و ٤٨ و٤٩)

برخی منظور از ما انزل در آیه «وَ لَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ» (همان: ٦٦) را قرآن می‌دانند، در حالی‌که تعبیر نزول برای کتب اهل کتاب هم به کار رفته **است:**

أَنْزَلَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجيلَ (آل عمران: ٣)، «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فيها هُدىً وَ نُورٌ» (مائده: ٤٤)

در اینجا سه نوع تعبیر وجود دارد: ١. مطلق نزول: «ما انزل الله» ٢. نزول به سوی رسول و مسلمانان «ما انزل الله الیک» ٣. نزول به سوی اهل کتاب: «ما انزل الله الیهم»

برخی به این اختلاف تعبیر عنایت نداشته‌اند؛ مانند اینکه ذیل آیه: «فاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ گفته‌اند: «فاحکم بینهم بما انزالله الیک» (رشیدرضا، بی‌تا: ٦، ٤١٢). در حالی‌که تفاوت تعبیر، متضمن تفاوت معنا می‌تواند باشد. برای مقیّد کردن «ما انزال الله» باید تحلیل و شاهد مناسب آورد. از آن‌جا که سخن از تصدیق و هیمنه است، می‌توان به قدر مشترک، بین هر سه گزینه قائل شد، اما اختلاف تعبیر را به این جهت دانست که تأکید بر ما اتاکم (مائده: ٤٨) و حفظ داده‌های الهی باشد ونباید تعبیر «ما انزل الله» را منحصر در قرآن نمود.

این نکته در آیه بعد از آیه هیمنه(همان) قابل استنطاق است: «وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ» . راز تکرار فرمان حکم به «ما أنزل الله» چیست؟ برخی احتمال داده‌اند تکرار یا به جهت تعدّد موضوع است یا آن‌که هر دو آیه شامل دو موضوع می‌شوند، لیکن تکرار به جهت اهمیت مسئله است تا بیگانگان هرگونه طمع‌ورزی را از ذهنشان دور کنند(جوادی آملی، ١٣٩١: ٢٢، ٦١١)، اما شاید باز هم از منظر ادیان بشود به این موضوع نگریست و این‌که به تفاوت تعبیر در « ما أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ» و « ما أَنْزَلَ اللَّهُ » دقت کرد؛ یکی به انزال مشترک میان ادیان اشاره دارد و دیگری به انزال ویژه و تکمیلی در دین خاتم. لذا راز تکرار فرمان حکم به «ما أنزل الله» این است که در آیه قبل سخن از وحدت کلام ادیان و پرهیز از اهوای نفسانی بود و در این‌جا سخن از حفظ آموزه‌های دین خاتم در برابر کافران از اهل کتاب. والله اعلم.

تفاوت قرآن با تورات و انجیل در این است که، قران هدایت و نور است «الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَ بَيِّناتٍ مِنَ الْهُدى وَ الْفُرْقانِ» (بقره: ١٨٥)، ولی تورات و انجیل دارای هدایت و نور هستند، «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فيها هُدىً وَ نُورٌ« (مائده: ٤٤)، «آتَيْناهُ الْإِنْجيلَ فيهِ هُدىً وَ نُور» (همان: ٤٦). به عبارت دیگر قران، سراسر هدایت و نور است، ولی بخشی از تورات و انجیل هدایت و نور دارد. این تفاوت تعبیر گذشته از بیان مقام بالای قرآن، نوعی تأیید و بیان اشتراک میان کتب آسمانی هم هست.

لزوم تعالی مسلمانان برای وحدت دین

از نظریه «وحدت متعالی دین»، می‌توان برداشت انحصارگرایانه نمود، چراکه به جای «ادیان»، «دین» را محور وحدت معرفی می‌نماید. اما برای رفع سوء برداشت باید دانست وحدت دین با دعوت به اسلام ظاهری متفاوت است، مگر این‌که معنای توحیدی از اسلام مدنظر باشد. در فرایند وحدت دین مسلمانان هم باید اسلام بیاورند. این نکته‌ای بسیار مهم است که شواهد قرآنی دارد.

١- هنگامی که دعوت به اسلام می‌شود، این شبهه به وجود می‌آید که مسلمانان به خود دعوت می‌کنند نه به خدا. در حالی‌که در این فرایند وحدت، نه مسلمان و نه اهل کتاب هیچ یک ارباب نیستند، بلکه هر دو باید به سوی کلمه مساوی تعالی پیدا کنند: «قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا ... لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ.» (آل‌عمران: ٦٤)

«منشأ انحصارگرایی هر چیزی، اعتقاد به ربوبیّت آن

است؛ ... باید هشیار بود که چنین آسیبی در حوزه اسلامی راه پیدا نکند و هر گروه مسلمان بی‌جهت به نفی دیگری قیام نکند».(جوادی آملی، ١٣٩١، ج ٦ ، ص٢٠٨)

٢- تنها این امانی و آرزوهای اهل کتاب نیست که بی‌اثر دانسته شده، بلکه امانی مسلمانان هم از سوی قرآن نفی شده است. از این جهت مسلمان و غیر مسلمان یکسان شمرده شده‌اند: «لَیْسَ بِأَمانِیِّکُمْ وَ لا أَمانِیِّ أَهْلِ الْکِتابِ مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِهِ وَ لا یَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِیًّا وَ لا نَصیراً» (نساء: ١٢٣).

٣- برای وحدت ادیان، اهل ایمان باید دوباره ایمان بیاورند: «إِنَّ الَّذینَ آمَنُوا ... مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ...»(بقره: ٦٢).

٤- طبق اعتقاد مفسرین شیعه، امت وسط، معنایی حداقلی دارد نه حداکثری؛ یعنی امت وسط شامل گروهی از مسلمانان می‌شود نه همه آن‌ها. بنابر دیدگاه روایات شیعه، امت وسط شامل همه مسلمانان نمی‌شود و برخی مفسرین هم استدلال نموده‌اند که قرآن کریم به ناخرسندی خدای سبحان از برخی مسلمانان ظاهری صراحت دارد و واژه امت هم در برخی موارد بر گروه ویژه اطلاق شده است: «بیان (وکذلک جعلناکم أُمّهً وسطاً) به نحو قضیه موجبه جزئیه است، نه این‌که همه مسلمانان، به نحو عام استغراقی، پنداشته شود؛ یعنی از میان شما، افرادی شاهد بر اعمال دیگران‌اند»(جوادی آملی، ١٣٩١: ٧، ٣٢٥).

تفسیر مطلق، از امت وسط با آیاتی از قرآن کریم به ناخرسندی خدای سبحان از برخی مسلمانان ظاهری صراحت دارد. علاوه بر این آیات زیادی از قران هستند که معنای جزئی از امت را ارائه می‌دهند و با مطالعه آن‌ها می فهمیم که عنوان امت بر گروه ویژه و جماعت خاص اطلاق شده است مانند:

١- «إِنَّ إِبْراهیمَ کانَ أُمَّةً قانِتاً لِلَّهِ حَنیفاً وَ لَمْ یَکُ مِنَ الْمُشْرِکینَ» (نحل:١٢٠) این آیه امت را بر یک نفر تطبیق می‌دهد.

٢- «کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ...» (آل‌عمران:١١٠) این آیه نشان از خارج شدن امت، از مردم دارد.

٣- «وَ لْتَکُنْ مِنْکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَی الْخَیْرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ ...»(آل عمران: ١٠٤). این آیه می‌گوید: امتی از شما باید دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکر کنند. لذا از ترجمه و معنا بر می‌آید که در این آیه «من» تبعیضیه است.

٤- «لَیْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ یَتْلُونَ آیاتِ اللَّهِ آناءَ اللَّیْلِ وَ هُمْ یَسْجُدُونَ» (آل عمران: ١١٣) این آیه که در این پژوهش بسیار مهم و محوری است صریحاً اشاره دارد که همه اهل کتاب را کلی و یکسان نبینید، بلکه از میان آنان یک امت را جدا کنید.

با این تلقی از امت وسط است که می‌توانیم معنی این روایت[٨] را بفهمیم که چگونه ذیل آیه‌ای که در باب امت وسط بحث می‌کند به ترتیب از نسبت عمودی پیامبر، اهل بیت، شیعیان و مردم سخن می‌گویند. این روایت نشان دهنده این است که می‌توان امت وسط، از مجرای اهل‌بیت تفسیر شود نه همه مسلمانان مدعی اسلام.

٥- شهادت امت وسط: قرآن خطاب به پیروان قبله ابراهیمی می‌گوید: «وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهیدا» (بقره: ١٤٣). صفت وسط، برای امت را برخی به معنی راه میانه تعبیر کرده‌اند. مثلا صاحب تفسیر المنار گفته است:

برخی مفسران بدون عنایت به نکته یاد شده مراد از «وسط» را در این آیه، بین افراط و تفریط دانسته(رشیدرضا، بی‌تا: ٢، ٤ ـ ٥) اما صاحب تفسیر تسنیم به تأسی از استاد خود، علامه طباطبایی که از میانه رسول و مردم سخن گفت(طباطبایی، ١٣٧٤: ١، ٤٨٧)، وسط بودن را به معنی واسطه فیض دانسته است، در تعبیری

دقیق وسط بودن را عمودی می‌داند، نه افقی: «بنابراین، مراد از «وسط» در جمله «جعلناکم أُمّهً وسطاً»، بین بالا و پایین در امتداد عمودی است؛ نه بین راست و چپ در سطح افقی. دو طرف این وسط، پیامبر و مردم عادی‌اند. چنان‌چه پس از جمله «وکذلک جعلناکم أُمّهً وسطاً» اشاره‌ای به طرفین این وسط نشده بود، ممکن بود وجوهی برای آن ذکر شود.(جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۷، ۳۲۵)

شهادت به معنی رهنمایی تأثیرگذار است؛ یعنی نوعی نظارت و مراقبت که منجر به ایجاد تأثیر و تغییر در مخاطب می‌شود. در این‌جا یکی از مهم‌ترین نتایج تفاوت تلقی عمودی از وسط بودن (المیزان و تسنیم) با تلقی افقی از آن (المنار و دیگران) در بحث وحدت دین است. در تلقی افقی زمینه تمایز و جدایی از دیگران فراهم می‌شود، اما با شهادت امت وسط – به معنی واسطه بین خدا و رسول با مردم- زمینه وحدت و رفع اختلاف میان مردم فراهم می‌شود. این‌جاست که می‌توانیم رابطه شهادت و اسلامی- ابراهیمی بودن دین خاتم را بیابیم: «هُوَ سَمَّاکُمُ الْمُسْلِمینَ مِنْ قَبْلُ وَ فی هذا لِیَکُونَ الرَّسُولُ شَهیداً عَلَیْکُمْ وَ تَکُونُوا شُهَداءَ عَلَی النَّاس» (حج: ۷۸).

نتیجه

به طور کلی قرآن، بیانی ویژه در باب ادیان دارد و هیچ‌یک از نظریه‌های رایج به طور کامل توضیح‌دهنده دیدگاه قرآنی نیست. اکنون به صورت موردی این نظریات را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. پلورالیزم دینی: باتوجه به شواهد دالّ بر وحدت دین، در قرآن هرگز پلورالیزم به صورت مطلق پذیرفته نیست و از طرف دیگر با توجه به این‌که وحدت متعالی دین را بیان نمودیم نمی‌توان تکثر را امری نهایی دانست به این معنی که بقای آن پذیرفتنی باشد، بلکه نهایتاً تکثر باید با راهی که قرآن پیش رو گذاشته است، منتهی به وحدت شود.

۲. سنت‌گرایی و نظریه وحدت متعالیه ادیان: سنت‌گرایان مانند دیدگاه قرآنی دعوت به تعالی و گذر از ظاهر دین (ضمن محترم شمردن و شریعت و ظاهر) دین می‌کنند و سخن گفتن آن‌ها از منشأ واحد ادیان با دیدگاه قرآنی مبنی بر وحدت ذاتی ادیان مشابه است. تفاوت وحدت متعالی دین با وحدت متعالی ادیان در نظر سنت‌گرایان در این است که:

اولاً محور متعالی مشترک ادیان در قرآن توحید است، نه معیار مبهم حکمت خالده.

ثانیاً برای تحقق وحدت باید تعالی صورت بگیرد: تعالوا، نه این‌که هم اکنون این تعالی به صورت بالفعل صورت گرفته باشد. در وحدت ادیان نقش دعوت و تعالی، بسیار مهم است.

ثالثاً با بیان توحید و اسلام به عنوان کلمه مساوی ادیان دیگر هر دین و آیین سنتی در دایره این وحدت جای نمی‌گیرد و مرزبندی مشخصی با مشرکین وجود دارد.

رابعاً طبیعی است که در وحدت قرآنی ادیان، دین اسلام دریچه اصلی وصول به کلمه مساوی ادیان باشد، چون هم اسلام و هم شرط رستگاری؛ یعنی عمل صالح به صورتتحریف نشده و کامل در این دین یافت شدنی است، هر چند بسیاری از مسلمانان خود به این گوهر ارزشمند دین خاتم بی‌اعتنایی نمایند.

۳. شمول‌گرایی: این نظر در معرفی معیار نجات بخشی، مخالف قرآن است؛ چرا که قرآن توحید را مبنا قرار می‌دهد

و شمول گرایی مسیحیت را اساس می‌داند. از طرف دیگر طرح عنوان «مومنین بی‌نام» نمی‌تواند پاسخ نهایی به مسئله مناسبات میان ادیان باشد؛ چرا که سخن – چنان‌چه که مفصلاً مورد بررسی قرار گرفت- بیش از این‌هاست و قران همه را دعوت به سبقت بر خیر می‌کند، نه این‌که کار بسیاری از انسان‌ها را به ایمان بی‌نام حواله دهد، آنچنان‌که در شمول‌گرایی چنین است. علاوه بر این‌ها شمول‌گرایی بیان نوعی انحصارگرایی است که مورد تأیید قرآن - که دعوت به وحدت و تساوی می‌کند- نمی‌باشد.

٤. همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان(پلورالیزم عملی): همانطور که اشاره شد این مسئله پاسخی کافی برای جمع بندی آیات مورد اختلاف میان قرآن پژوهان نیست.

۵. پلورالیسم نجات هم پاسخ نهایی محسوب نمی‌شود؛ چرا که از بخشی از آیات قرآن برمی‌آید قرآن مصدق دیگر ادیان است و کتب آن‌ها را دارای نور معرفی می‌کند.

٦. انحصارگرایی: اسلام مروج وحدت ادیان است و انحصارگرایی را متعلق به یهود و نصاری می‌داند نه اسلام.

با وجود اینکه طرح مجدد مسئله ادیان، از منظر عقل مدرن صورت گرفته است، اما باید توجه داشت که قرآن مستقل از این نوع نگاه، خود دارای بیانی متفاوت و ویژه در باب مناسبات میان ادیان است که می‌توان آن را «وحدت متعالی دین» نام گذاری نمود.

قرآن به کلمه مساوی بین ادیان دعوت می‌کند، **اما** تعالی به سوی اسلام برای همه پیروان ادیان است و کسی از این دعوت مستثنی نیست و نیز پس از اعتقاد به نسبت عمودی پیامبر، اهل بیت، شیعیان و مردم می‌توان امت وسط را از مجرای اهل بیت تفسیر نمود، نه همه مسلمانان مدعی اسلام. نکته مهم دیگر این است که نقطه آغاز حرکت همه نیز باید از دین خود باشد، از این جهت شاید معنای ایمان مماثل، که قبلا مورد اشاره قرار گرفت، بیشتر فهمیده شود. البته شرط ایمان مماثل این است که این حرکت تحت هیمنه و شهادت رسول خاتم(ص) و امت وسط او باشد. به عبارت دیگر تفاوت «وحدت متعالی ادیان» با «وحدت متعالی دین» این است که در دومی، دین اسلام شاهد وحدت ادیان و عامل تعالی آن‌ها به سوی توحید است.

به‌طور کلی می‌توان گفت: نظریه «وحدت متعالی دین»، تقریری از امکان وحدت ادیان با محوریت اسلام حقیقی و توحیدی است که ویژگی‌های منحصربه فرد ذیل را دارد:

۱. لزوم رسوخ در دین و دعوت ادیان به توحید از مسیر دینی منحصر به هر یک از آن‌ها؛

۲. مبارزه با انحصارگرایی و لزوم تعالی مسلمانان برای وحدت.

۳. تفسیر حداقلی از امت و بیان عمودی بودن شهود امت بر مردم.

پی‌نوشت

1- Theology of Relegions.

۲- گاهی تلقی از معنای واژه وحدت و کثرت ادیان برعکس می‌شود؛ یعنی در یک بیان اعتقاد به حقانیت همه ادیان گاهی با اصطلاح کثرت تبیین می‌شود (چنان‌چه که در اصطلاح کثرت ادیان مدنظر است) و گاهی با اصطلاح وحدت (چنان‌چه که در نظریه وحدت متعالی ادیان مدنظر است). بنابراین برای انسجام مباحث تلاش شده است مطابق تعریف پیش گفته (یعنی کثرت بر اساس نظر کثرت گرایان) اصطلاحات به کارگیری شوند.

3- Pluralism of Reliegions

4- Transcendent Unity of Religions

5- Karl Rahner

٦- البته ایشان منظور خود را از تحقق دین اسلام مشخص نکرده‌اند که منظور تحقق کامل اسلام و آرمان‌های آن است یا ظهور اولیه آن در صدر اسلام؟ اما از سیاق برمی‌آید که مورد دوم مدنظر باشد.

۷- رابطه رسول با امت و امت با دیگر مردمان به واسطه «شاهد» بودن بر یکدیگر مسئله مهمی است که در ادامه ضمن بحث از عوامل وحدت ادیان به تفصیل بیان خواهد شد.

۸- وَ ایْمُ اللَّهِ لَقَدْ قُضِیَ الْأَمْرُ أَنْ لَا یَکُونَ بَیْنَ الْمُؤْمِنِینَ اخْتِلَافٌ وَ لِذَلِکَ جَعَلَهُمْ شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ لِیَشْهَدَ مُحَمَّدٌ عَلَیْنَا وَ لِنَشْهَدَ عَلَی شِیعَتِنَا وَ لِتَشْهَدَ شِیعَتُنَا عَلَی النَّاسِ أَبَی اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْ یَکُونَ فِی حُکْمِهِ اخْتِلَافٌ أَوْ بَیْنَ أَهْلِ عِلْمِهِ تَنَاقُض (کلینی، ۱٤۰۷: ۱، ۲۵۱). مطابق این روایت، شهادت بر مردم موجب رفع اختلاف و تناقض است. بر اساس این معنا از امت وسط و روایت‌هایی مشابه، می‌توان گفت: که تفکر شیعی نه تنها عامل تفرقه نیست، بلکه ذاتاً واجد توانایی ایجاد وحدت در مذاهب و ادیان است.

۹- همان‌طور که قبلاً گفته شد، گرچه این خرد جاویدان عبارت مبهمی است، اما هر اندازه با تفسیری توحیدی و قرآنی بیان شود می‌تواند سبب تقریب نظریه وحدت متعالی ادیان با دیدگاه قرآنی باشد.

۱۰- در صورتی که این احتمال را بدهیم که اگر شمول گرایی به جای مسیحیت، اسلام و توحید را مبنا قرار دهد، چه اتفاقی می‌افتد؟ می‌شود پاسخ داد در این حالت موضوع شبیه پلورالیزم نجات است که در ادامه مطرح می‌شود.

منابع

- قرآن کریم
- اسعدی، محمد (۱۳۸۸)، ناکامی کثرت گرایان دینی در تمسک به برخی اسما و اوصاف الهی، قرآن شناخت، سال دوم، شماره دوم، ص۲۱۳ ـ ۲٤۵
- اکبریان، رضا (۱۳۸۷)، جلالی علیرضا، بررسی و نقد دیدگاه سنت گرایان درباره وحدت ادیان، «فصلنامه اندیشه نوین دینی»، ش ۱۲، ص۱۲۳- ۱۳۷.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷٦)، الأمالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱٤)، لسان العرب، بیروت: دار صدر، چاپ سوم.
- بحرانی، سید هاشم (۱٤۱٦)، البرهان فی تفسیرالقرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- بهرامی، محمد (۱۳۸۲)، نقدی بر قران و پلورالیزم، «مجله پژوهش‌های قرآنی»، ش ۳۳ و ۳۲، ص۱٤۹-۱٦۹ و ۱۲٤تا۱۵۱.
- بهرامی، محمد، (۱۳۸۱)، نقدی بر قران و پلورالیزم، مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۳۲، ص۱۲٤تا۱۵۱
- پترسون، مایکل (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، تهران: طرح نو، چاپ هفتم.
- پناهی آزاد، حسن (۱۳۸۷)، پلورالیسم دینی و عصر ظهور، «فصلنامه مشرق موعود»، ش ۸، ص۸۷-۱۱۰.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، دین شناسی، قم: اسراء، چاپ ششم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تفسیرموضوعی قرآن، قم: اسراء.
- راغب اصفهانی (۱۳۷۵)، تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه: خسروی‌حسینی سید غلامرضا، تهران: انتشارات مرتضوی.
- رشیدرضا، محمد (بی‌تا)، المنار، بیروت: دارالفکر.
- ریچاردز، گلین (۱۳۸۰)، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه: گندمی نصرآبادی؛ رضا، مفتاح؛ احمدرضا، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- زمخشری، محمود (١٤٠٧)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، تهران: صراط، چاپ چهارم.
- طباطبایی، محمدحسین (١٣٧٤)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علامه طباطبایی.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (١٤١٢)، جامع‌البیان فی تفسیرالقرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (١٣٦٠)، مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن، ترجمه گروهی، تهران: انتشارات فراهانی.
- طریحی، فخر الدین(۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عزیزان، مهدی (١٣٨٦)، پلورالیسم نجات در اندیشه اسلامی، «ماهنامه معرفت»، ش ۱۰ (پیاپی ۱۲۱)، ۱۳تا۲۵.
- فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (١٤٢٠)، مفاتیح‌الغیب، بیروت: دار احیاءالتراث العربی.
- فضل الله، سید محمدحسین (١٤١٩)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملاک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (١٤١٥)، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات صدر.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قدردان ملکی، محمدحسن (۱۳۸۲) نقدی بر قرآن و پلورالیزم، «مجله پژوهش‌های قرآنی»، ش ۳۳، ۱۳۸-۱۵۷.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (بی‌تا)، قرآن و پلورالیزم، تهران: کانون اندیشه جوان.
- کرمی، طیبه؛ کدیور، محسن (۱۳۸۳)، رابطه تکثر انسان‌ها با تعدد ادیان و ایده وحدت متعالیه ادیان در منظر سنت‌گرایان، «فصلنامه اندیشه دینی»، ش ۱۲، ص۲۵- ۳۷.
- محمدرضایی، محمد؛ کریم زاده، طاهر (۱۳۸۹)، مقایسه دیدگاه جان‌هیک و سید حسین نصر در باب کثرت گرایی دینی، «مجله الهیات تطبیقی»، شماره ۲، ص۳۰- ٤۹.
- محمدی، عبدالله؛ خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، «فصلنامه اندیشه نوین دینی»، ش ۲۲ ، ص۹-۳۰.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (١٤٠٤)، بحار الأنوارالجامعة لدرر أخبارالأئمة الأطهار، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- مکارم شیرازی، ناصر (١٣٧٤)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مهدوی، منصور (۱۳۹۰)، نقد و بررسی وحدت متعالی ادیان در گفتمان سنت‌گرایی، «مجله معرفت ادیان»، ش اول، ۱۱۳ ـ ۱۳٤.
- نجفی، محمدجواد؛ محمدی، جواد (۱۳۹۱)، معناشناسی واژه «اسلام» در قرآن، با تاکید بر بررسی رابطه آن با پلورالیزم دینی، «مجله الهیات تطبیقی»، ش ۸، ص۱۲۳-۱۳۸.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۳)، قلب اسلام، ترجمه شهرآیینی، سید مصطفی، تهران: حقیقت.
- هیک، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی.
- توفیقی، حسین (۱۳۸۹)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سمت و طه.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۸۸- ۷۳

بررسی تطبیقی تقریر علامه طباطبایی و آکوئیناس از برهان امکان و وجوب

معصومه سالاری‌راد* محمدحسین مهدوی‌نژاد**

چکیده

مساله وجود خدا، از جمله مباحث مهمی می‌باشد که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول نموده است. در حوزه فلسفه دین، فلاسفه به انحای مختلف به اثبات وجود خدا پرداخته‌اند. برهان امکان و وجوب از جمله براهین جهان‌شناختی است که با رویکرد پسینی به اثبات خدا می‌پردازد. در حوزه فلسفه غرب، توماس آکوئیناس تحت تاثیر فلاسفه اسلامی، تقریری از این برهان ارائه نموده‌است. در فلسفه اسلامی تحت عنوان برهان صدیقین از آن یاد می‌شود و یکی از مهم‌ترین افرادی که به آن پرداخته است، علامه طباطبایی می‌باشد. در این نوشتار ضمن ارائه تحلیلی از این دو تقریر، پس از بیان عناصر محوری آن‌ها به بررسی سازگاری درونی و بیرونی و مطابقتشان با واقعیت پرداخته و تفاوت این دو تقریر بیان می‌شود. بررسی تطبیقی این تقریرها، نتایج و پیامدهای ارزنده‌ای به‌ویژه در حیطه داوری براهین اثبات وجود خدا دارد.

واژه‌های کلیدی

وجود خدا، ضرورت ازلی، واقعیت، تسلسل، صدیقین.

مقدمه

یکی از موضوعات اساسی که همواره اندیشه بشر را به خود مشغول داشته، وجود خداوند متعال است. در باب اثبات وجود خدا، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. برخی از متکلمان، وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و برهان ـ فطری- می‌دانند. در مقابل برخی دیگر بر این باورند که وجود خداوند نیازمند استدلال و برهان است. براهین متعدد و متنوعی در باب اثبات وجود خداوند ارائه شده و هر کدام از این براهین، توسط فیلسوفان اسلامی و غربی با تقریرهای متفاوتی عرضه گردیده است. در واقع همه این براهین شیوه مفهومی برای اثبات وجود خداوند هستند که

* مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران (نویسنده مسئول) masome_salari@yahoo.com
**استادیارگروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، ایران h_mahdavinejad@yahoo.com

تاریخ وصول ۹۰/۱۰/۱۱ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۵/۲۲

این روش در این زمینه، امری لازم و ضروری است؛ زیرا موجب هدایت عقل می‌گردد و پذیرش آن امری معقول و پسندیده می‌باشد. در تأیید این مدعا می‌توان به تاریخ ارجاع داد که ایمان بسیاری از افراد صدر اسلام به واسطه استدلال‌های قرآنی بوده که در قالب علم حصولی بیان می‌شدند و اگر کسی به کمک ادراک عقلی، ایمان می‌آورد مأمور به علم حضوری و شهود از راه دل نمی‌بود.(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ٤۱). لکن نکته مهم این است که شیوه برهانی و استدلال عقلی تا زمانی که از حوزه مفهوم و صورت ذهنی خارج نشود و به عینیت خارجی مبدل نگردد، ادراکی از وجود واجب تعالی ارائه نمی‌نماید؛ زیرا مفهوم ذهنی تشخص عینی ندارد و لذا بر کثیرین صدق می‌نماید و صدق آن به گونه‌ای است که هم شامل افراد کثیری می‌شود که در طول یکدیگرند و هم شامل افراد کثیری که در عرض یکدیگر قرار دارند؛ یعنی به فرض محال، اگر ذات دیگری و بسیط الحقیقه و الله دیگری، به جای ذات واجب و بسیط الحقیقه و الله فعلی قرار می‌گرفت، باز همین مفاهیم از آن‌ها حکایت می‌کردند و آن‌ها را بدون کمترین کاستی یا فزونی ارائه می‌نمودند. (همان: ٤۱) در صورتی که راه شهود قلبی، محدود و متناهی است، لکن چون فرامفهومی و ورای عقل، خیال و وهم و دارای تشخص عینی می‌باشد، نمایان کننده وجود خداوند متعال است در صورتی که این امر چنان‌که اشاره شد، در علم حصولی و برهان عقلی کاملاً برعکس می‌باشد.

براهینی که در اثبات واجب تعالی ارائه شده است به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند؛

دسته اول، براهینی که افاده یقین نمی‌نمایند، به عبارتی معیوب می‌باشند، بنابراین نمی‌توان نام برهان را بر آن‌ها نهاد، مانند برهان وجودی یا برهان اخلاقی.

دسته دوم، براهینی که معیوب و دارای نقص درونی نیستند، بلکه ناقص هستند؛ یعنی برای اثبات واجب تعالی، کامل نمی‌باشند و صرفاً وصفی از اوصاف او را اثبات می‌نمایند، استناد به این‌گونه براهین نیازمند ارجاع به براهین دیگر است، مانند برهان حرکت.

دسته سوم، براهینی که تام و صحیح و مفید یقین بوده و ارجاع به آن‌ها به تنهایی مکفی و سودمند می‌باشد، مانند برهان صدیقین. (همان: ۱۷-۱٦).

از جمله براهینی که در اثبات واجب الوجود ذکر کرده‌اند، «برهان امکان و وجوب» است.

بر طبق نام این برهان، مفاهیم «وجوب» و «امکان» از عناصر اصلی این برهان‌اند. این برهان به فلسفه اسلامی بر می‌گردد؛ زیرا اولین بار فلاسفه اسلامی آن را مطرح نمودند. دلیل این مطلب این است که یکی از مبانی این برهان که تقسیم موجود به واجب و ممکن است، خاص فلسفه اسلامی است. طراح اصلی این تقسیم‌بندی فارابی است. عبدالرحمن بدوی، به منبع این مطلب که دو اثر از فارابی است، اشاره می‌نماید.(بدوی، ۱۹۸٤: ۲، ۵۸)

از برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی، بالغ بر بیست تقریر ارائه شده است که اغلب این تقریرها نزدیک به هم هستند. ابن سینا این برهان را در «الهیات شفا»، «نجات» و «مبداء و معاد» ذکر نموده و در کتاب «الاشارات و التنبیهات» به خوبی آن را پرورانده است و بیان می‌کند که این برهان، تنها برهانی است که صرفاً با استناد به مفهوم وجود و بدون هیچ واسطه‌ای به اثبات وجود خداوند می‌پردازد. و از این برهان، به برهان صدیقین یاد می‌کند. اولین بار نام برهان صدیقین را بوعلی بکار برده است. فلاسفه و متکلمین اسلامی ز برهان امکان و وجوب تحت عنوان برهان صدیقین نام می‌برند لذا لازم بود که به پیشینه تاریخی نام «برهان صدیقین» توجه گردد.

در غرب اولین بار، توماس آکوئیناس برهان امکان و وجوب را طرح نمود. عبدالرحمن بدوی، در کتاب موسوعه الفلسفه بیان می‌دارد آکوئیناس، این برهان را از فارابی اخذ نموده است. (همان: ۲، ۵۹) اما کاپلستون می‌گوید: ایشان برهان امکان و وجوب را از ابن سینا گرفته است(مجتهدی، ۱۳۷۹: ۲٤۷). برخی از اندیشمندان اسلامی بر این باورند که برهان امکان و وجوب از طریق آثار ابن‌رشد و به وسیله توماس آکوئیناس در قرون وسطی وارد فلسفه غرب شده (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵۸) و بعد از آکوئیناس مورد نقد فیلسوفان غربی واقع گردیده است.

لازم به ذکر است که برهان صدیقین دارای تقریرهای متعددی است که همه آن‌ها در یک سطح و دارای یک درجه از اعتبار نمی‌باشند، بلکه برخی از آن‌ها، نسبت دارای نقص و کاستی‌های کمتری است و بنابراین نسبت به موارد دیگر، ارجح و استناد به آن ارزشمندتر بوده و افاده یقین می‌نماید. از جمله این موارد می‌توان به تقریر علامه طباطبایی اشاره نمود. این نوشتار در صدد است پس از بیان و شرح تقریر علامه طباطبایی و آکوئیناس از برهان امکان و وجوب، به مقایسه این دو تقریر و نقد و تحلیل آن‌ها بپردازیم.

تقریر توماس آکوئیناس از برهان امکان و وجوب

آکوئیناس در کتاب خلاصه خداشناسی، پنج برهان در باب اثبات وجود خداوند ذکر کرده است که این پنج برهان عبارتند از:۱- برهان حرکت، ۲- برهان علیت، ۳- برهان درجات کمال (ارزش‌ها)، ٤-برهان نظم (غایت شناختی)[1] و ۵- برهان امکان و وجوب.

آکوئیناس برهان امکان و وجوب را این‌گونه تقریر می‌نماید:

«ما در طبیعت اشیائی را می‌بینیم که ممکن است باشند یا نباشند؛ زیرا آن‌ها در معرض کون و فساد هستند، در نتیجه ممکن است باشند یا نباشند. اما برای آن‌ها غیر ممکن است که همواره موجود باشند، زیرا آن چیزی که نسبتش به وجود و عدم علی‌السویه است، در حقیقت موجود نیست. بنابراین اگر همه اشیاء نسبت به وجود، علی‌السویه می‌بودند، در آن صورت در زمانی هیچ چیزی وجود نداشته‌است. اما اگر این امر صحیح باشد، حتی اکنون نیز هیچ موجودی نخواهد بود؛ زیرا آن چیزی که وجود نداشته است تنها از طریق چیزی که قبلاً موجود بوده، به وجود آمده است. بنابراین اگر این‌گونه بود که (زمانی هیچ چیزی موجود نبوده است)، غیر ممکن بود که چیزی به وجود آید، حتی اکنون هم چیزی موجود نخواهد بود، که این امری محال است. پس چنین نیست که همه موجودات ممکن باشند، بلکه موجودی وجود دارد که وجود آن ضروری است، ولی هر موجود ضروری است یا ضرورت خود را از دیگری کسب کرده یا کسب نکرده است. و همان طور که در علل فاعلی اثبات شد، محال است که سلسله موجودات ضروری که معلول موجودات دیگر هستند، تا بی‌نهایت تداوم داشته باشد.» (Aquinas: 1964, 38).

آکوئیناس، در تحلیل و تبیین برهان خود به دو قسم ضروری اشاره نموده و هر دو قسم را از دایره ممکن خارج نموده است. وی می‌گوید: ممکن همواره ممکن است و ضروری همیشه ضروری است. ضروری دارای دو قسم است، یک قسم آن که وجود آن وابسته به غیر است و قسم دیگر که دارای وجود بنفسه است و ضروری که وجودش بنفسه است، همان واجب الوجود است. «هر چند همه اشیاء، وابسته به اراده خدا به عنوان علت اولی هستند که تحت هیچ عنوانی ضرورتی در افعالش نیست، جز خواست و اراده خودش، اما با این وجود ضرورت مطلق در این تلقی، از سایر اشیاء نفی نمی‌شود، به نحوی که مجبور باشیم بگوئیم همه اشیاء ممکن هستند، برعکس

چیزهایی در جهان هست که ضرورت مطلق و بسیط دارند» (Aquinas: 1975, 85).

توماس، در این بخش از کتاب *مجموعه‌ای علیه کفار*، معتقد به وجود اشیایی است که در عین مخلوق بودن دارای ضرورت مطلق هستند و اشیایی هم وجود دارند که در عین مخلوق بودن، ضرورت مطلق ندارند و هیچ‌گاه ضرورت برای آن‌ها حاصل نمی‌شود. در همین کتاب در اشاره به این مطلب می‌گوید: «این‌گونه است وجود اشیایی که در آن‌ها امکان عدم نیست؛ یعنی برخی چیزها چنان توسط خداوند آفریده می‌شوند که در ماهیتشان استعداد معدوم شدن وجود ندارد، و این امر از این واقعیت ناشی می‌شود که ماده حاضر در آن‌ها در مقایسه با صورت دیگر، بالقوه است. از سوی دیگر هم اشیاء غیر مادی و هم اشیای که ماده آن‌ها قابل تبدیل به صورت دیگر نیست، استعداد معدوم شدن را ندارند. لذا وجودشان به نحو اطلاق و بساطت، بالضروره است» (Ibid, 85).

از این عبارات این گونه استنباط می‌گردد که منظور آکوئیناس از موجودات ضروری، موجوداتی است که بعد از موجود شدن، عدم در آن‌ها راه ندارد. این موجودات به دو دسته مجرد و مادی تقسیم می‌شوند. موجودات مجرد، به دلیل این که دارای جسم نیستند معدوم نمی‌شوند. خداوند آن‌ها را مجرد خلق کرده و امکان معدوم شدن ندارند. دسته دوم که موجودات مادی هستند، جسم بسیط دارند و ماده آن‌ها جنبه بالقوه ندارد و لذا کون و فساد در آن‌ها راه پیدا نمی‌کند. این دو دسته از موجودات موجوداتی هستند که ضرورت مطلق دارند. این متکلم قرون وسطی در پاسخ به یک سوال مقدری در تکمیل مدعای خود می‌گوید: «اگر کسی بگوید که هر آنچه معدوم بوده و موجود شده به سمت عدم میل می‌کند، بنابراین امکان عدم در همه مخلوقات هست، چنین استدلالی وارد نیست؛ زیرا این بیان که گفته می‌شود اشیاء مخلوق، میل به عدم دارند؛ همین است که آن‌ها از عدم هستند، نه‌این که چیزی غیر از آن‌چه برحسب قدرت علت، مؤثر در آن‌هاست، وجود داشته باشد. به این معنا قدرت بر نبودن در اشیاء مخلوق نیست. اما در خالق، این قدرت هست که به آن‌ها وجود دهد یا افاضه وجود به آن‌ها را متوقف سازد؛ زیرا چنان‌که قبلاً گفتیم، او اشیاء را نه ناشی از طبع خود، بلکه براساس اراده‌اش ایجاد می‌کند.» (Ibid, 85).

با توجه به مطالب ذکر شده، قبل از این که برهان امکان و وجوب توماس را به صورت استدلال در قالب مقدمات بیان کنیم لازم به یادآوری است که آکوئیناس برهان امکان و وجوب را در دو مرحله بیان نموده است. در مرحله اول می‌گوید: در طبیعت اشیایی را مشاهده می‌کنیم که ممکن است باشند یا نباشند و محال است که همواره باشند. با این حال اگر همه موجودات هستی، ممکن باشند، باید در یک زمانی هیچ چیز وجود نداشته باشد. همچنین در زمان فعلی هم باید هیچ چیز وجود نداشته باشد. در حالی‌که این سخن منطبق با واقعیت نمی‌باشد؛ زیرا اشیاء و موجوداتی در زمان کنونی وجود دارند. بنابراین باید موجودی وجود داشته باشد که همه ممکن‌الوجودهای عالم را واجب کند؛ زیرا موجودات عالم که ممکن‌الوجود هستند باید به مرحله وجوب برسند تا ضرورت پیدا کنند. در مرحله دوم بیان می‌دارد هر موجود واجبی، وجوبش از دو حال خارج نیست، یا وجوبش را از موجود دیگری بدست آورده و یا این که وجوبش از ناحیه خودش است. از آنجا که تسلسل محال است، وجوب یک شی نمی‌تواند از ناحیه موجود دیگری باشد، بنابراین نمی‌توانیم موجودی که وجوبش از ناحیه خودش است را نداشته باشیم و خداست که وجوبش از ناحیه خودش است.

تقریر برهان امکان و وجوب آکوئیناس در قالب مقدمات[۲]:

۱ـ موجودات ممکن (موجوداتی که ممکن است باشند یا نباشند) وجود دارند.

۲ـ ممکن‌الوجود زمانی نبوده است و اگر همه عالم، ممکن‌الوجود بود پس زمانی عالم، وجود نداشته است.

۳ـ (اگر همه عالم، ممکن‌الوجود بود) عالم ممکن‌الوجود، الان هم نمی‌توانست وجود داشته باشد، در حالی که عالم ممکن‌الوجود، وجود دارد.

٤ـ پس همه عالم، ممکن‌الوجود نیست و در عالم، واجب الوجود هست.

۵ـ هر واجب الوجودی، وجوب وجودش یا از ناحیه خودش است یا از ناحیه غیرش.

٦ـ موجودات واجب الوجود بالغیر نمی‌توانند به طور بی‌نهایت بر یکدیگر مترتب باشند. (تسلسل محال است)

۷ـ موجودی هست که واجب الوجود بالذات است.

بررسی سازگاری درونی و بیرونی تقریر توماس آکوئیناس

۱ـ یکی از مهم‌ترین خطاهایی که در تقریر توماس از برهان امکان و وجوب قرار دارد این است که‌ایشان تصور نموده که اگر تمام موجودات عالم ممکن‌الوجود باشند، لازم می‌آید در زمانی هیچ موجودی وجود نداشته باشد، به عبارت دیگر گمان ایشان بر این بوده که اگر جهان همواره وجود داشته باشد و جهان ازلی باشد، دیگر نیازمند علت نیست. اگر چیزی فسادپذیر باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که قطعا نابود خواهد شد. این که بگوییم «گربه من قابل لگد زدن است، آیا این بدین معناست که من باید آن را لگد بزنم؟» (دیویس، ۱۳۸٦: ۱۳٤). حتی اگر بپذیریم هر چیزی زمانی فساد می‌پذیرد، هیچ دلیلی ندارد گمان کنیم زمانی خواهد آمد که همه چیز از میان می‌رود.

منتقدین آکوئیناس، که بر این نکته تاکید می‌کنند، گاهی بر این باورند که آکوئیناس در این برهان، مرتکب «مغالطه تغییر سور » شده است. منظور از این مغالطه این است که در آن، شخص می‌پندارد «هر کسی چیزی را دوست می‌دارد»، بدین معناست که چیز واحدی است(مانند خوردن و آشامیدن و...) که هر کسی آن را دوست دارد (همان: ۱۳٤).

۲- در این برهان، آکوئیناس حکم آحاد را به مجموعه سرایت داده است. آیا از این که آحاد مجموعه ممکن‌الوجود هستند، می‌توان نتیجه گرفت که کل مجموعه هم ممکن‌الوجود است؟ (این نقد را اولین بار خواجه طوسی بر بوعلی) و بعد از ایشان، ملاصدرا (در *اسفار*) طرح نموده است، در جهان غرب هم راسل و هیوم(در کتاب *عرفان و منطق*: ۲۱۳) آن را بر برهان امکان وجوب وارد نموده‌اند). راسل در کتاب *چرا مسیحی نیستم* می‌گوید: من می‌توانم آنچه را که به نظرم اشتباه شماست، با یک مثال روشن کنم. هر آدم، موجودی است که مادری دارد و ظاهرا برهان شما این است که نژاد بشر هم باید مادری داشته باشد و حال آن که واضح است که نژاد بشر، مادر ندارد(راسل، ۱۳۵٤: ۲٤۲).

به دیگر سخن، می‌شود که افراد یک کل، ممکن‌الوجود باشند، اما کل مجموعه ممکن‌الوجود نباشد و لزومی ندارد که وصف اجزای جهان را به خود عالم هستی سرایت دهیم. شاید منظور راسل این است که کل، یک مفهوم اعتباری است نه یک مفهوم حقیقی که بتوان اوصاف اجزای آن را به او نسبت داد. به نظر می‌رسد که سخن راسل مبنی بر این‌که، وصف اجزا را هیچ‌گاه نمی‌توان به کل نسبت داد، کلیت و عمومیت ندارد. در اینجا، میان کل به معنای امر اعتباری و حقیقی باید تفکیک قائل شد. برخی از اندیشمندان، کل را امر اعتباری و

برخی امری حقیقی می‌دانند. در اینجا منظور از کل، همان کل به معنای امر اعتباری است.

معیار حقیقی بودن کل این است که دارای ترکیب حقیقی باشد، برعکس کل اعتباری که ترکیبش اعتباری است. اگر کل، اثری داشته باشد که هیچ کدام از اجزایش به تنهایی آن اثر را نداشته باشند، مشخص می‌گردد که ترکیب آن، حقیقی است، اما اگر اثر کل همان اثر تک تک اجزای آن باشد، پس کل یک امر اعتباری است.

پرسشی که در اینجا طرح می‌گردد این است که آیا کل(اعم از حقیقی و اعتباری) به وصف اجزایش متصف می‌گردد؟ در پاسخ باید گفت: گاهی کل- حقیقی یا اعتباری- به وصف اجزا متصف نمی‌شود(مصباحی، ۱۳۸٦: ۱٦۸). مانند جنگل، راسل هم آن‌را مثال زده است که به وصف ریشه داشتن متصف نمی‌گردد، اما به وصف دیگر اجزایش؛ یعنی وزن داشتن، متصف می‌شود.

یک ترکیب اعتباری چه زمانی متصف به وصف اجزایش می‌شود و چه زمانی به وصف آن‌ها متصف نمی‌گردد؟ در پاسخ به این سوال، باید میان ترکیب انضمامی و انتزاعی تمایز قائل شد. در ترکیب انضمامی، اولا اجزای مجموعه هم زمانند و امری که به اجزا نسبت داده می‌شود، وصف است و نه چیز دیگری. در این نوع ترکیب می‌توان وصف اجزا را به کل نسبت داد، مثل وزن داشتن برای جنگل. اما اگر اجزای مجموعه هم زمان نباشند و یا چیزی که به اجزا نسبت داده می‌شود، وصف نباشد بلکه جزء مجموعه باشد، در این صورت کل به وصف اجزایش متصف نمی‌گردد، مثل ریشه داشتن برای جنگل، یا پدر و مادر داشتن برای نسل بشر، که این نوع ترکیب، ترکیب انتزاعی نامیده می‌شود.

عالم هستی، به عنوان یک کل، آیا هویت انتزاعی دارد یا انضمامی؟ به نظر می‌رسد با توجه به توضیحات مذکور، ممکن‌الوجود بودن، وصف اجزای مجموعه عالم است نه این‌که جزئی از اجزاء کل عالم باشد.

۳ـ یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر این تقریر، ناظر به مقدمه دوم برهان است که می‌گوید: «هر چیزی که ممکن است باشد یا نباشد (ممکن‌الوجود)، زمانی وجود ندارد». در این عبارت میان حدوث زمانی و امکان ذاتی خلط شده است. پلنتینگا می‌گوید: تصور موجودی که ذاتاً ممکن است اما همیشه هست، امری متناقض نیست(ر.ک: عظیمی‌دخت شورکی، ۱۳۸۵: ٤۳۸). چنان‌چه مشائیان معتقدند: عقول ذاتاً ممکن هستند، اما همیشه موجود بوده‌اند.

به نظر می‌رسد تکیه اصلی برهان آکوئیناس بر حدوث زمانی است و منظور وی از امکان، همان بحث حدوث زمانی و امکان به معنای بودن و نبودن در مقطعی خاص از زمان است، در حالی‌که تاکید و مبنای اصلی برهان امکان وجوب در اندیشه متفکران اسلامی که طراحان اولیه آن هستند، امکان ذاتی است و امکان به معنای زمانی مد نظرشان نمی‌باشد.

٤ـ لازمه بیان آکوئیناس این است که خود زمان، واقعیتی مستقل از موجودات ممکن و در ردیف آن‌ها انگاشته شود؛ یعنی خود زمان باشد و هیچ موجودی در آن تحقق نداشته باشد. «سوال می‌کنیم آیا خود زمان ممکن‌الوجود است یا خیر؟ اگر ممکن‌الوجود باشد، لازم نیست که خود زمان در زمانی وجود داشته باشد و اگر ممکن‌الوجود نباشد، یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود. اگر ممتنع الوجود باشد، هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد درحالی که تحقق یافته است و راهی جز این نیست که بگوئیم واجب الوجود است و این سخن خلاف بداهت است، زیرا زمان هیچ یک از صفات واجب‌الوجود بالذات را ندارد» (محمدرضایی، ۱۳۸۵: ۲٤).

۵ـ یکی دیگر از مهم‌ترین اشکالات این تقریر، محال دانستن تسلسل است. آیا تسلسل به معنای عام و به طور کلی محال است؟ یا تسلسلی که دارای شرایط و اوصاف خاصی باشد، محال می‌باشد؟ تسلسلی محال و ممتنع است که سه شرط اساسی داشته باشد. اگر سلسله‌ای از حوادث، یکی از آن شرایط را نداشته باشد، محال نبوده و ادله ی امتناع تسلسل شامل آن نخواهد شد، که این شرایط عبارتند از:

۱- اجزای سلسله بالفعل موجود باشند: با توجه به این شرط تحقق مجموعه‌ای که برخی از اجزای نامحدود آن بالقوه موجود است، محال نخواهد بود مانند برخی از مراتب عدد، زیرا در چنین مواردی آن بخش از سلسله که تحقق می‌یابد همیشه محدود و متناهی است، به عنوان مثال هر جسمی قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر است، تا بی‌نهایت، به این معنا که هر قدر به اجزای کوچکتری تقسیم شود، باز هم می‌توان آن را تقسیم کرد.

۲- اجزای سلسله با هم موجود باشند، در نتیجه مجموعه‌ای که اجزای نامحدود آن وجود بالفعل یافته‌اند، اما اجتماع در وجود ندارند، محال نخواهد بود، مانند سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی. این‌گونه سلسله‌ها اگر چه نامحدود و غیر متناهی هستند، لکن تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن‌ها به تدریج تحقق می‌یابند و وجود برخی از اجزای آن‌ها همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.

۳- بین اجزای سلسله، ترتب عِلیّ و معلولی برقرار باشد. با توجه به این شرط، تحقق مجموعه‌ای که همه اجزای نامحدود آن وجود بالفعل یافته‌اند و حتی اجتماع در وجود هم دارند، اما میان آن‌ها ترتب نبوده و وجود برخی متوقف بر وجود برخی دیگر نمی‌باشد، محال و ممتنع نخواهد بود مانند سلسله نامحدودی از موجودات که رابطه علیت و معلولیت در بین آن‌ها برقرار نیست، بلکه همه در عرض یکدیگر بوده و وابسته به علتی بیرون از خود می‌باشند. مقصود از ترتب اجزای سلسله، توقف و وابستگی برخی از آن‌ها به بعضی دیگر می‌باشد. پس اگر تعداد پدیده‌های عالم ماده در یک زمان واحد نامحدود باشد، با براهین امتناع تسلسل نفی نمی‌شود. عبارت علامه در *نهایة الحکمة* چنین است: «و اما التسلسل... لکن الشرط علی ای حال ان یکون لاجزاء السلسلة وجود بالفعل و ان تکون مجتمعة فی الوجود و ان یکون بینها ترتب.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۷۹)

شرط سوم یک مسأله اساسی است؛ یعنی اگر ما یک سلسله را در نظر بگیریم که یک عضو آن مترتب بر چیزی و آن شی هم مترتب بر امر دیگری است این سلسله محال نیست. سلسله‌ای محال است که تمام اعضا و آحاد سلسله به لحاظ وجودی در یک آن لحاظ شوند؛ یعنی اجتماع در یک وجود نه در وجودهای متعدد داشته باشند. پس سلسله مترتب در وجودهای مختلف، امری محال نیست مثل وجود پسر از پدر و وجود پدر از پدرش و .. که این محال نیست. آنچه محال است این است که بی‌نهایت علل در یک وجود مترتب بر یکدیگر باشند. به بیانی دیگر اگر اجزاء به صورت بالفعل بر یکدیگر مترتب باشند منجر به تناقض می‌شود که امری محال است، اما اگر به صورت بالقوه بر یکدیگر مترتب باشند، محال نیست. مانند آنچه که آکوئیناس مدعی آن است.

٦ـ یکی از مبانی و پیش فرض‌های برهان امکان و وجوب، تقسیم موجود به واجب و ممکن است چنان‌که برخی از فلاسفه مدعی هستند، اصطلاح واجب و ممکن قابل فهم نمی‌باشند و دارای ابهام هستند. راسل می‌گوید: کلمه واجب و ممکن بی‌معناست، در صورتی که اگر این عبارات بر قضایا؛ به‌ویژه قضایای تحلیلی حمل شوند، معنا دارند و گذاردن نام واجب و ممکن بر موجودات، کاملاً بی‌معناست. (راسل، همان: ۱۳۲). قضایای تحلیلی

قضایایی هستند که محمول آن‌ها از درون و ذات موضوع بیرون می‌آید.

در علم منطق، در مبحث قضایا ادعا شده که قضایا دارای جهت هستند و از جمله جهات، جهت ضرورت و امکان است. مثلاً در قضیه «انسان حیوان است»، نسبت دادن حیوانیت به انسان یک نسبت ضروری است و نسبت سفیدی به پارچه در قضیه «این پارچه سفید است»، نسبت امکان است. به اعتقاد راسل از این که مدعی شویم موجودی واجب یا ممکن است، چیزی نمی‌فهمیم. صرفاً در حوزه منطق و در بحث جهت است که ضرورت و امکان را می‌فهمیم.

«ضرورت و وجوب، مقوله‌ای منطقی است و هرگز نمی‌توان با ضرورت و وجوب منطقی از یک گزاره وجودی خبر داد.» (ادواردز، ۱۳۷۱: ۵۹). ضرورت، یک معنای منطقی است که در حمل برخی مفاهیم نسبت به یک‌دیگر و در قضایای این همان گویانه، به صورت کیفیت قضیه مطرح می‌شود و این کیفیت ناظر به وجود خارجی و عینی اشیاء نمی‌باشد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: که اولا، ضرورت و وجوب در فلسفه و منطق دارای معنای واحدی می‌باشند؛ یعنی ضرورت و وجوب به همان معنایی که در منطق بکار می‌روند، در فلسفه هم دارای همان معنا می‌باشند، هر دو بر واقعیات خارجی حمل می‌شوند. ثانیا، ضرورت و وجوب دو مفهوم بدیهی هستند که در آغاز، فلسفه به طرح و اثبات آن‌ها پرداخته و سپس منطق از این موضوع فلسفی به عنوان اصل موضوعی در حوزه مفاهیم و کیفیات قضایا استفاده کرده است. به عبارت دیگر «ضرورت، مفهومی بدیهی است و داوری پیرامون واقعیت آن، مساله‌ای فلسفی است و منطق همان معنای فلسفی را که از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌آید، در محدوده نسب و روابطی که در قضایا حاصل می‌شود؛ یعنی در حوزه معقولات ثانیه منطقی به کار می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ١٦٦).

علی‌رغم وحدتی که در معنای ضرورت وجود دارد، در موارد متعدد احکام خاصی برآن مترتب است، و اشکال از این‌جا ناشی می‌شود که اولا، برای ضرورت صرفا معنای منطقی آن لحاظ شده و به کاربرد فلسفی آن که ناظر به اشیاء خارجی است، توجه نگردیده است. ثانیا، ضرورت منطقی به گزاره‌های تحلیلی و قضایایی که محمول، در بطن موضوع آن‌ها قرار دارد، منحصر شده است. مستشکل گمان کرده است: «ضرورت، تنها در جایی است که یک موضوع مفروض در ظرف فرض و اعتبار ذهن در قیاس با خود یا اجزای خود قرار گرفته و همان موضوع متصور یا اجزایش بر آن حمل شود، مانند «انسان، انسان است» یا «جسم، قابل ابعاد سه گانه است». (همان: ١٦٦).

تقریر علامه طباطبائی از برهان امکان و وجوب

یکی از مهم‌ترین تقریرهای ارائه شده از برهان امکان و وجوب توسط علامه طبابایی بیان شده است. علامه سعی داشت تا با شیوه‌ای خاص و از مستقیم‌ترین و بدیهی‌ترین راه، به اثبات واجب تعالی بپردازد تا جایی که نه تنها وجود خداوند اثبات گردد، بلکه فراتر از آن، چنان اثبات وجود خداوند بی‌نیاز از مقدمات باشد که به صورت بدیهی و نخستین ارائه گردد. ایشان برهانی بر اثبات واجب تعالی اقامه می‌کند که با نظر به ضرورت ازلی، هستی مطلق می‌تواند بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی، به عنوان اولین مسأله فلسفه الهی، مصداق کاملی برای برهان صدیقین باشد. (طباطبایی، ١٣٦٤: ٥، ٨٢)

در حقیقت علامه درصدد این است که ابتدا وجود خداوند را به عنوان اصل واقعیت در صدر اصول و بدیهیات اولیه قرار دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۱: ٤؛ ۱۳۷۸: ۹).

تقریر علامه بر مبادی تصوریه ذیل مبتنی است بر: ۱ـ مفهوم واقعیت ۲ـ مفهوم ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی ۳ـ مفهوم بدیهی اولی. همچنین تقریر علامه ناظر به ذات الهی است و اسماء و صفات الهی را در بر نمی‌گیرد. وجود خداوند، واقعیتی است که دارای ضرورت ازلیه است. ضرورت ازلیه متفاوت از ضرورت ذاتیه، وصفیه و شرطیه است؛ زیرا در ضرورت وصفیه و شرطیه، ثبوت محمول برای موضوع وابسته به شرط و وصف خاصی است، و در ضرورت ذاتیه ثبوت محمول برای موضوع وابسته به وجود موضوع است، در حالی‌که در ضرورت ازلیه، ثبوت ضروری محمول برای موضوع وابسته به هیچ قید و شرطی نیست. ضرورت ازلیه داشتن ذات خداوند، به این معناست که ذات او در همه حال واقعیت دارد. این مطلب همان چیزی است که گفته می‌شود: «مفهوم واقعیت از ذات خداوند به نحو حیثیت اطلاقی انتزاع می‌شود نه به طور حیثیت تقییدی یا تعلیلی» (جوادی آملی، همان: ۲۲۵). بنابراین اطلاق واقعیت بر ذات خداوند مستلزم و نیازمند هیچ قید و وصف و شرط و زمانی و مکانی نمی‌باشد.

این برهان، در پی اثبات واقعیتی که مجهول نظری است، و باید با برهان معلوم گردد، نمی‌باشد، بلکه عهده‌دار اثبات یک قضیه اولیه است که از ضرورت ازلی خداوند خبر می‌دهد. «اولی بودن یا بداهت، مقوم قضایای بدیهی و اولی نیست» (جوادی آملی، همان: ۲۲٦)؛ زیرا در اصل و ذات قضایای اولی بدیهی نمی‌توان تردید نمود، در حالی‌که در بداهت و اولی بودن آن‌ها می‌توان شک کرد و بدین جهت در حقیقت بداهت، وصف لازم قضیه است.

همچنین علامه نظر به اصل واقعیت دارد، نه مفهوم، معنا و تصور ذهنی آن؛ زیرا می‌گوید: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌شود و نابودی بر نمی‌دارد، به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرطی، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذرا و هر جزء از اجزای آن، نفی می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت، نفی ناپذیر نیست» (طباطبایی، ۱۳٦٤: ۸۵).

تقریر علامه بر مدار اصل واقعیت شکل گرفته است. واقعیتی که در مقابل سفسطه قرار دارد و هر ذی شعوری اذعان به آن دارد و این واقعیت ذاتاً هیچ‌گاه بطلان، عدم و نفی نمی‌پذیرد به این معنا که دارای ضرورت ازلی و یا طبق عبارات علامه در حاشیه اسفار، دارای وجوب ذاتی است. «و هذه هی الواقعیه التی تدفع بها السفسطه و نجد کل ذی شعور مضطراً الی اثباتها و هی لاتقبل البطلان و الرفع لذات‌ها، حتی أن فرض بطلان‌ها و رفع‌ها مستلزم لثبوت‌ها و وضع‌ها، فلو فرضنا بطلان کل واقعیه فی وقت أو مطلقاً کانت حینئذٍ کل واقعیه باطله واقعاً أی الواقعیه ثابته ـ و کذا السوفسطی لو رأی الاشیاء موهومه أو شک فی واقعیت‌ها، فعنده الأشیاء موهومه واقعاً و الواقعیه مشکوکه واقعاً ـ أی هی ثابته من حیث هی مرفوعه. و اذ کانت أصل الواقعیه لاتقبل العدم و البطلان لذات‌ها فهی واجبه بالذات، فهناک واقعیه واجبه بالذات و الأشیا التی لها واقعیه مفتقره ألیها فی واقعیت‌ها، قائمه الوجود بها. و من هنا یظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و البراهین المثبته له تنبیهات بالحقیقه» (صدرالمتألهین، ۱۳٦۸: ٦، ۱۵-۱٤).

علامه در ذیل عبارت ملاصدرا (ان الوجود کما مر حقیقه عینیه) می‌گوید: این حقیقت عینی، همان واقعیتی است که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و هر موجود با شعوری را ناچار به پذیرش آن می‌یابیم. این واقعیت در

ذات خود بطلان و عدم را نمی‌پذیرد. حتی فرض بطلان و نبود آن، مستلزم وجود و تحقق آن است، در این صورت همه واقعیت‌ها واقعاً معدومند و اگر سوفیست اشیاء را موهوم بپندارد و یا در واقعیت آن‌ها تردید کند، اشیاء واقعاً نزد او موهومند و همچنین واقعیت اشیاء از دید وی قطعاً مشکوک هستند. و حال که اصل واقعیت، در ذات خود پذیرای بطلان و عدم نیست، پس واجب بالذات است. بنابراین واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیایی که واقعیت دارند، در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذات می‌باشند و وجودشان قائم به اوست. و از این‌جا برای فرد اندیشمند آشکار می‌گردد که اصل وجود واجب بالذات برای هر انسانی، ضروری است و براهینی که وجود واجب بالذات را اثبات می‌کنند، در حقیقت تنبیه هستند.

سفسطه در شدیدترین نوعش که هر حقیقتی را نفی می‌کند و عالم هستی را پوچ می‌داند، در مقابل اصل واقعیت قرار می‌گیرد و بیان می‌کند «چیزی و واقعیتی هست». رمز بطلان سفسطه این است که انکار واقعیت در هر زمان و مکانی و با هر قید و شرطی مستلزم «پذیرش آن ظرف و قید و شرط است که بر بطلان سفسطه گواهی می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳٦٤: ۸۷). سوفسطایی که مدعی است: واقعیت ذاتاً موهوم است، خود این سخن، اذعان به اصل واقعیت است.

ادعای اصلی این تقریر این است که، واقعیتی که این‌گونه اثبات می‌گردد و یک امر بدیهی و ضروری است، دارای ضرورت ازلی است؛ زیرا اگر واقعیت دارای ضرورت ازلی نباشد «از طرف زوال واقعیت، سفسطه صادق بوده و صدق سفسطه، واقعیتی است که نفس الامر مختص به خود را دارد» (همان: ۸۸). حال که بر پایه اصل اولی و بدیهی واقعیت، معلوم شد که این واقعیت به ضرورت ازلی موجود است، در مرحله بعد ادعا می‌شود که این موجود هیچ کدام از واقعیت‌های محدود و مقید و یا مجموعه آن‌ها نیست؛ زیرا هیچ یک از آن‌ها دارای ضرورت ازلی نمی‌باشد و تنها مصداق آن واقعیت ضروری، که ضرورتش مقید به هیچ قید و شرط و امری نیست، وجود حق تعالی است.

به نظر می‌رسد که علامه در این عبارات، مبدأ برهانش را بر رد سفسطه قرار داده است و سفسطه هم به معنای انکار کلی واقعیت و یا تردید در اصل واقعیت؛ یعنی شک در گزاره «واقعیتی وجود دارد»، می‌باشد و برای عبور از مرز سفسطه همین کفایت می‌کند که بپذیریم واقعیت وجود دارد. این‌جاست که معلوم می‌گردد، برهان علامه مبتنی بر بحث پذیرش اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست؛ زیرا بحث اصالت وجود یا ماهیت یک مرتبه پس از پذیرش اصل واقعیت طرح می‌گردد. بنابراین طبق بیانات آیت الله جوادی آملی این برهان بر اصالت وجود یا دیگر اصول فلسفی مبتنی نیست، بلکه مبدأ آن گزاره «واقعیتی، هست» می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۲٦).

تقریر علامه را می‌توان در قالب چند مقدمه به شکل ذیل بیان نمود:

۱ـ حقیقت عینیه وجود، واقعیت است، واقعیتی که در مقابل سفسطه قرار دارد.

۲ـ این واقعیت چیزی است که هر ذی شعوری آن را باید به ناچار بپذیرد و از اوصاف آن این است که عدم و بطلان نمی‌پذیرد؛ یعنی به گفته کانت، فرض بطلان آن مستلزم اثباتش است(کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۲۱) و با بطلان و رد واقعیت، واقعیت را اثبات می‌کنیم.

۳ـ واقعیتی که بطلان نپذیرد، ضروری است و چون واقعیت عدم نمی‌پذیرد، ضرورت ازلی دارد و اشیاء برای واقعیت پیدا کردن نیازمند واقعیت هستند. بنابراین، ضروری بودن وجود خداوند برای انسان، روشن و بدیهی است و براهین اثبات وجود خدا، تنبیه و یادآوری هستند.

بررسی سازگاری درونی و بیرونی تقریر علامه طباطبایی

۱ـ اولین پرسشی که در اینجا با توجه به مقدمه اول، «واقعیت در مقابل سفسطه قرار دارد»، به ذهن خطور می‌کند این است که آن‌چه در مقابل سفسطه قرار دارد، واقعیت مطلق است یا مقید؟ اگر کسی مدعی شود همه اشیایی که در خارج می‌بینیم، تصورات ذهنی هستند، مرتکب سفسطه شده است یا این که اگر کسی واقعیت را مطلقاً رد کند، در دام سفسطه افتاده است؟ به نظر می‌رسد که مورد دوم صحیح باشد.

اگر کسی واقعیات خارجی را رد کرد و حکم ذهنش را تأیید نمود، مرتکب سفسطه‌ای شده است که می‌گوید دنیا واقعیت ندارد و در مقابل سفسطه، واقعیت مطلق را قرار دادن، نتیجه‌ای جز این امر ندارد. اگر در مقابل سفسطه، واقعیت‌های جزئی و مقید را قرار دهیم؛ این سفسطه واقعیت را نفی نمی‌کند. بنابراین لازم بود که علامه مقصود خویش از واقعیت را بیان می‌نمود تا مجال طرح ابهامات و سوالات مقدر را ندهد[۳].

۲ـ در مقدمه سوم، علامه از دل واقعیت، به ضرورت واقعیت پل می‌زند. وی می‌گوید: «اصل واقعیت، که در ذات خود پذیرای بطلان و عدم نیست، پس واجب بالذات است» (صدر المتألهین، ۱۳٦۸: ٦، ١٤). این که از پذیرش واقعیت بدیهی به ضرورت واقعیت برسیم، نیازمند دلیل است. در واقع در این برهان، از ضرورت بالغیر به ضروت بالذات می‌رسیم و این امر دارای واسطه‌ای است، در حالی‌که در این‌جا واسطه روشن نیست. پس در واقع برهان، ضرورت بالغیر را اثبات می‌کند و ضرورت بالذات را نمی‌توان از دل این برهان بیرون کشید.

اگر ما وجود داشتن این واقعیت بدیهی و اولی را «ضرورت ازلی» بدانیم، خدا را اثبات کرده‌ایم که این امر نیازمند دلیل می‌باشد و باید اقامه دلیل کنیم بر این‌که واقعیت به صورت ازلی، بالضروره موجود است. صرف این که بگوئیم واقعیت، وجود دارد و عدم نمی‌پذیرد، بیان نمی‌کند که همه این احکام در کجا تحقق دارند. آیا در حوزه ذهن وجود دارند یا در خارج؟ «واقعیت، تحقق دارد بالضروره» یک حکم تحلیلی است. مانند حکم به این‌که «مثلث، سه ضلع دارد بالضروه». «واقعیت، وجود دارد» یک حکم تحلیلی عقلی است و رسیدن به این که در خارج واقعیت هست از دل این برهان بیرون نمی‌آید. اگر در خارج واقعیتی باشد، باید در خارج عدم نپذیرد و ضرورت داشته باشد، به عبارتی به نظر می‌رسد که این برهان، فرافکنی ذهنی نسبت به خارج می‌باشد[٤].

۳ـ به نظر می‌رسد که در این برهان میان دو حوزه معرفت‌شناختی و وجودشناختی خلط شده است. (حاجیان، ۱۳۸۵: ۲۳۳) در واقع بین ضرورت، به معنای وجودشناختی و ضرورت به معنای معرفت‌شناختی تمایز وجود دارد. ضرورت معرفت‌شناختی، ناظر به واقعیت است که هیچ تردیدی در آن راه ندارد و بنابراین می‌تواند مبداء و مبنا در رد و نفی شکاکیت قرار گیرد. اما ضرورت در حوزه وجودشناختی، ناظر به حقیقتی است که قائم به ذات است، عدم و نیستی در آن راه ندارد و در اصطلاح حکما الهی، ضرورت ازلی نام دارد. از آن‌جا که اصل واقعیت در حوزه معرفت شناسی قرار دارد، بنابراین ضرورت آن هم نشانگر قطعیت و یقینی بودنش است نه این‌که بیانگر قیام بالذات آن بوده که نماینگر ضرورت ازلی باشد.

مقایسه و بررسی مشترکات و مفترقات تقریر علامه و آکوئیناس

با توجه به توضیحات پیشین و تحلیل و نقد دو تقریر مذکور، تفاوت‌های آن‌ها که در دو سنت فلسفی مجزا روئیده‌اند، نمایان و نقاط قوت و ضعف‌شان به وضوح

آشکار گردید. صرف نظر از نقد و تبیین علی‌حده هریک، تعمق در ملاحظات مزبور بر غنای مطالب می‌افزاید.

۱-در تقریر آکوئیناس، خداوند در جایگاه علت محدثه مورد عنایت واقع گردیده حال آن‌که در تقریر علامه، علاوه بر این که خداوند در مقام علت محدثه لحاظ شده است، علت مبقیه هم می‌باشد. علیت، اصل مشترکی است که در همه براهین اثبات وجود خدا از جمله برهان امکان و وجوب مورد استفاده واقع شده است. یکی از تقسیمات علت که اغلب متفکران علوم انسانی دقت و توجه کافی به آن ندارند، تقسیم آن به علت محدثه (به وجود آورنده) و علت مبقیه (نگهدارنده) است. علت محدثه، عبارت است از به وجود آورنده یک موضوع، مانند علیت بنا، که ایجاد کننده ساختمان است. علت مبقیه، عبارت است از علتی که ادامه و بقای آن‌چه را که به وجود آمده است، تضمین می‌کند. مانند دانه‌ای که زیر خاک قرار می‌گیرد و ریشه را به وجود می‌آورد. این دانه با تماس با عناصری که در حرکت دانه موثر است، علت به وجود آورنده ریشه و ادامه تاثیر آن عناصر با خاصیت ذاتی دانه برای ادامه حرکت آن در مسیر ریشه، ساقه و شاخه، علت مبقیه نامیده می‌شود. خداوند که علت محدثه هستی است، علت نگهدارنده نیز می‌باشد. به عبارت دیگر هنگامی که هستی را حادث و ایجاد نمود، رابطه او با هستی غیرقابل انقطاع و باقی است. به نوعی از تقریر علامه طباطبایی، می‌توان استنباط کرد که علت مورد نظر وی علاوه بر علت محدثه، علت مبقیه هم می‌باشد. این در حالی است که تقریر آکوئیناس، صرفا علت محدثه را اثبات می‌کند.

۲- تقریر آکوئیناس، اولا مبتنی بر اصل فلسفی امتناع تسلسل می‌باشد و ثانیا، تسلسل مورد ادعای آن، تسلسل علل معده است که امری محال نمی‌باشد. در حالی‌که در تقریر علامه هیچ اصل و قاعده فلسفی‌ای، مفروض واقع نشده است. لازم به یادآوری است که تسلسل علل وجودی که دارای سه شرط فعلیت، ترتب و اجتماع در وجود هستند، محال می‌باشد نه تسلسل نامتناهی علل معده[۵].

ثالثا برهان توماس، گرچه به فعل یا وصفی از اوصاف باری تعالی ناظر نبوده، ولی آنگاه که به اثبات واجب می‌پردازد، عهده‌دار اطلاق آن نیست، بلکه به دلیل این‌که از مقدماتی نظیر تشکیک یا کثرت در وجود و... استفاده می‌کند، از اثبات اطلاق مبدا باز می‌ماند و ناگزیر پس از مراحلی چند، چون ضرورت اطلاق واجب آشکار شود، تغییر و تبدیل یا ترقیق مبانی فلسفی لازم می‌آید، اما برهان امکان و وجوب با تقریری که علامه طباطبایی از آن دارد، در اولین مرتبه پرده از اطلاق ذات برداشته و از آن پس، وجوب را به عنوان اولین تعین آن اثبات می‌گرداند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۳۲). تقریر علامه طباطبایی با آن که صرفا دلالت بر ذات واجب تعالی دارد، اما در مقام بیان افعال باری تعالی نیست. و افزون بر بی‌نیازی از مقدمات فلسفی، ره‌آوردی را که تقریر آکوئیناس از برهان امکان و وجوب در آخرین گام پس از طی مراحل گوناگون در اثبات واقعیت نامتناهی خداوند، اخذ نموده، در نخستین قدم بدست آورده است و این ره‌آورد، تاکید بر اطلاق و عدم تناهی واقعیت است. اطلاق واقعیت، کثرت از متن هستی به ظهوراتش باز می‌گرداند و در پرتوی این عدم تناهی است که دیگر اوصاف الهی نظیر وحدت، علم، احاطه بر غیر و... نمایان می‌گردند.

۳- تقریر توماس مبتنی بر اصل پذیرش مفهوم وجوب و امکان است، در حالی‌که در تقریر علامه، اولا به وضوح به این مفاهیم اشاره نشده است و اگر تقسیم موجود به واجب و ممکن، از مبانی این تقریر باشد، معنای افاده شده از این مفاهیم در این‌جا متفاوت از معنای مستنبط از تقریر آکوئیناس است؛ زیرا اولا آکوئیناس، امکان را وصف

موجود دانسته است و تصورش بر این است که این وصف صرفا می‌تواند ویژگی موجوداتی باشد که در یک بازده زمانی محدود، موجودند و پس از گذشت آن زمان، از بین می‌روند. ثانیا از نظر آکوئیناس چون وجوب و امکان، وصف موجودات خارجی هستند، بنابراین با یکدیگر قابل جمع نیستند. در حالی‌که این‌ها به دو مرتبه تعلق دارند و لذا اجتماع آن‌ها امری ممکن است.

چنان‌چه در کتب فلسفه اسلامی ذکر شده است، یک شی که وجود و واقعیت خارجی برای آن ضروری باشد، واجب الوجود، و یک شیء که عدم، برایش ضروری باشد، ممتنع‌الوجود، و شی که وجود و عدم برای آن ضروری نباشد، ممکن‌الوجود است. از موجودات واجب و ممکن، مفهوم امکان و وجوب را می‌توان استنباط کرد. مفهوم امکان، مغایر از مفهوم حدوث و فناست؛ زیرا هر چند که حدوث و فنا از اوصاف موجودات ممکن است، لیکن می‌توان ممکنی را تصور کرد که حدوث زمانی نداشته باشد و یا از تغییرات زمانی مصون باشد. مانند نفس انسان که مجرد از ماده است و با فرض حدوثش، از لحاظ بقاء، در بهشت یا جهنم جاویدان است(همان: ۱٤۷). امکان اشیاء را می‌توان بدون استفاده از حدوث یا فنای آن‌ها اثبات کرد؛ زیرا اگر ذات موجودی مانند انسان تعقل شود و دو طرف نقیض– وجود و عدم– در محدوده ذاتش اخذ نشده باشند، در این صورت هر چند که انسان به لحاظ واقع، موجود یا معدوم باشد، اما به لحاظ ذات، نسبت تساوی به دو طرف وجود و عدم دارد. و همین خالی بودن ذات از هستی و نیستی است که منشاء انتزاع وصف امکان می‌شود. بنابراین، مفهوم امکان در سنت فلسفی علامه طباطبایی، وصف ماهیت است نه وصف وجود، و با وجوب قابل جمع است؛ زیرا موجودی مانند عقل، هر چند به لحاظ ماهیت و ذاتش، دارای وصف امکان و تساوی نسبت به وجود و عدم است، اما به لحاظ وجود، دارای وصف وجوب بالغیر و یا به عبارتی دارای قدم(وجوب) زمانی است و وصف امکان ذاتی با قدم زمانی با یکدیگر قابل جمع می‌باشند. ظاهرا از آن‌جا که آکوئیناس این برهان را از فیلسوفان اسلامی اخذ نموده است، مفاهیم بنیادین این برهان را آن‌گونه که در سنت فلسفه اسلامی رایج است، استنباط ننموده است.

نتیجه

فرجام سخن این‌که این دو فیلسوف هر چند در دو جغرافیای فکری و دو سنت دینی متفاوت زیسته‌اند، اما با وجود شباهت‌ها و تفاوت‌های مبنایی و بنایی زیادی که میان تقریر آن‌ها از این برهان وجود دارد، دیدگاه علامه طباطبایی جامع‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. رویکرد آکوئیناس به مساله اثبات وجود خداوند و برهان امکان و وجوب وی، مبتنی بر مبانی و پیش‌فرض‌های نادرستی است. در حالی‌که تقریر علامه طباطبایی از برهان امکان و وجوب مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی محکم و متقنی است که این امر سبب تمایز واقعی و مقبولیت آن گردیده است. علامه سعی نمود تا با شیوه‌ای خاص به اثبات واجب تعالی بپردازد تا جایی که نه تنها وجود خداوند اثبات گردد، بلکه فراتر از آن، اثبات وجود خداوند به صورت بدیهی و نخستین ارائه گردد. برهان ایشان بر اثبات واجب تعالی با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق، نسبت به سایر براهین، مصداق کامل برهان صدیقین است.

پی‌نوشت

۱- ۱) **برهان حرکت**: ارسطو می‌گوید بر اساس تجارب حسی خود مطمئن هستیم که در جهان، اشیاء متحرکی وجود دارند. هر متحرکی را چیز دیگری به حرکت می‌آورد؛ زیرا هیچ چیز نمی‌تواند حرکت کند مگر

آن که نسبت به آن‌چه که به سویش حرکت داده می‌شود، بالقوه متحرک باشد. این در حالی است که یک شی تا حدی حرکت می‌کند که در حالت بالفعل باشد؛ زیرا حرکت چیزی غیر از تبدیل چیزی از حالت بالقوه به حالت بالفعل نیست. چیزی نمی‌تواند از حالت بالقوه به حالت بالفعل در آید مگر به وسیله چیزی که در حالت بالفعل باشد و ممکن نیست که یک چیز از یک جهت هم زمان هم بالفعل باشد و هم بالقوه و به همین منوال امکان ندارد که یک شیء از یک جهت، هم متحرک و هم محرک باشد؛ یعنی این که خودش، خودش را به حرکت در آورد. بنابراین چیز دیگری باید متحرک را به حرکت درآورد و آن محرک را هم محرک دیگری به حرکت درآورد و این کار نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. پس لازم است که محرک نخستین باشد که محرک دیگری آن را به حرکت در نیاورد و همه، این محرک بلا متحرک را خدا می‌نامند. (Aquinas, 1964: 36).

۲) **برهان علیت**: در عالم محسوسات می‌یابیم که نظامی از علل فاعلی وجود دارد و موردی را نمی‌یابیم که خودش، علت فاعلی خودش باشد و علت فاعلی تا بی‌نهایت نمی‌تواند ادامه یابد؛ زیرا در توالی علل، علت نخستین؛ علت میان است و آن هم علت معلول نهایی و این در حالی است که علت میانی می‌تواند فقط یک چیز و یا چند چیز متعدد باشد و اگر سلسله علل فاعلی تا بی‌نهایت ادامه یابد دیگر نه علت فاعلی وجود خواهد داشت، نه معلول نهایی و نه هیچ یک از علل فاعلی میانی و باید علت فاعلی نخستین که همه او را خدا می‌دانند، وجود داشته باشد. (Ibid: 41).

۳) **برهان درجات کمال (ارزش‌ها)**: آکوئیناس در کتاب *خلاصه خداشناسی*، معروف ترین تقریر این برهان را در باب اثبات وجود خدا طرح نموده و می‌گوید: در عالم، اشیایی خوب‌تر، حقیقی‌تر، اصیل‌تر و اشیاء دیگری در رتبه فروتر وجود دارند. صفات تفضیلی، درجات نزدیکی و قرب به صفات عالی را بیان می‌کنند، برای مثال هر چه به گرم‌ترین شی نزدیک شویم، سلسله اشیاء، گرم ترو گرم‌تر می‌شوند. بنابراین موجودی وجود دارد که حقیقی‌ترین و شریف‌ترین و بهترین و کامل‌ترین موجودات است؛ چرا که ارسطو می‌گوید: حقیقی‌ترین اشیاء، کامل‌ترین آن‌ها در وجود است(Ibid, 38).

به بیان دیگر در میان موجودات، برخی حسن و شرف بیشتری دارند و برخی دارای شرافت کمتری هستند. بیشتر و کمتر بودن درباره چیزهای مختلف برحسب تشابه آن‌ها از وجوه مختلف به چیزی است که دارای بالاترین درجه است و بالاترین حد هر جنسی، علت همه چیز آن جنس است. بنابراین باید چیزی باشد که علت وجود، حسن و هر کمال دیگری در همه موجودات باشد که آن را خدا می‌نامیم(Ibid: 39) .

٤) **برهان نظم (غایت شناختی)**: اشیاء فاقد علم، مانند اندام‌های طبیعی، هدفمند عمل می‌کنند و طرز کارشان معلوم است و اغلب به یک صورت کار می‌کنند تا بهترین نتیجه حاصل شود. رسیدن آن‌ها به هدفشان نه به صورت تصادفی بلکه به صورت برنامه ریزی شده است. در واقع آن‌چه فاقد دانش است تا زمانی که موجود دارای علم و شعوری آن را هدایت نکند، نمی‌تواند به سمت هدفی پیش رود، لذا موجود ذی شعوری وجود دارد که همه اشیاء طبیعی را به سوی هدفشان هدایت می‌کند و این موجود خدا نام دارد(Ibid: 42).

۲- تقریر برهان امکان و وجوب آکوئیناس در قالب مقدمات، برگرفته از درس گفته‌های دکتر افلاطون صادقی در مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور می‌باشد.

۳- برگرفته از درس گفته‌های دکتر افلاطون صادقی در مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور.

٤- برگرفته از درس گفته‌های دکتر افلاطون صادقی

در مرکز تحصیلات تکمیلی دانشگاه پیام نور.

۵- این مدعا در بند شماره ۵ صفحه ١٤ تبیین و توضیح داده شده است.

منابع

- ادواردز، پل (۱۳۷۱)، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه علیرضا مجالی نسب و محمد محمدرضایی، قم: مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی.
- بدوی، عبدالرحمن (١٩٨٤)، موسوعه الفلسفه، بیروت: الموسسه العربیه للدراسات و النشر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.
- حاجیان، مهدی (۱۳۸۵)، «نقد تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین»، مجله قبسات، ش ٤١، ص۲۲۳- ۲۳٦.
- دیویس، برایان (١٣٨٦)، درآمدی بر فلسفه دین(ویراست دوم)، ترجمه ملیحه صابری، تهران: سمت.
- راسل، برتراند (١٣٤٩)، عرفان و منطق، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: شرکت سهامی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵)، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد (١٣٦٨)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، قم: منشورات مصطفوی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (١٣٦٤)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- ۱۰ـ طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱)، نهایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸)، بدایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، تهران: الزهرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۸)، نهایه الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- عظیمی دخت شورکی، سیدحسین (۱۳۸۵)، معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات سروش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، فلسفه در قرون وسطی، تهران: امیرکبیر.
- مصباحی، عبدالله (١٣٨٦)، «برهان امکان و وجوب در رویارویی با نقدهای راسل، هیوم و کانت»، مجله اندیشه نوین دینی، ش۸، ص۱۵۵- ١٧٤.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۵)، «براهین اثبات وجود خدا»، مجله قبسات، ش ٤١، ص۵- ٣٤.
- Aquinas, Thomas (1964), Summa Theologia, Manchester.
- Aquinas, Thomas (1975), Summa contra Gentiles, Book 2, trans. Anton C. Pegis (Notre Dame) in: university of Notre Dame press.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۱۰٤- ۸۹

گفت‌وگوی ادیان و مساله «دیگریِ دینی» در الهیات ناظر به ادیان

احمد مقری* مهراب صادق‌نیا مهدی صالحی*****

چکیده

بنابر باور غالب، شکل‌گیری و ثمر بخشی گفت‌وگوی ادیان بیش از هر چیز مبتنی بر گشودگی نسبت به دین دیگر و به رسمیت شناختن «دیگریِ دینی» است، به گونه‌ای که باید پذیرفت دین دیگر هم واجد بهره و نصیبی از حقیقت است و متدینان به آن نیز که اینک طرف گفت‌وگو قرار گرفته‌اند واجد حظی از نجات و رستگاری هستند. اما پرسش مهم این است که بر پایه کدام بستر الهیاتی می‌توان تکثر دینی را ارج نهاد و چنین سهمی از حقیقت و نجات را برای دیگر ادیان در نظر گرفت؟ امروزه واکاوی ابعاد این مساله و جستجو برای یافتن بهترین پاسخ به آن در الهیات ناظر به ادیان، پی‌گیری می‌شود. سه رویکرد انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی که هر یک متضمن تفسیر الهیاتی ویژه‌ای نسبت به دیگر ادیان است، الگوهایی هستند که با گذشت زمان در دل الهیات ناظر به ادیان شکل گرفته‌اند و بخت و اقبال خود را در سامان دادن پاسخی به مسئله دیگریِ دینی آزموده‌اند. این مقاله در صدد است تا پاسخ‌های فوق را مورد ارزیابی قرار دهد. پژوهش حاضر از روش تحقیق کیفی بهره می‌گیرد و بر این پیش فرض استوار است که الگوهای کلاسیک الهیات ناظر به ادیان، از شکل دادن بستر الهیاتی مناسبی برای گفت‌وگوی ادیان به گونه‌ای که «دیگریِ دینی» را به رسمیت بشناسد و هم زمان التزام و هویت دینی مشارکان در گفت‌وگوی ادیان را پاس دارد، قاصر است.

واژه‌های کلیدی

گفتگوی ادیان، الهیات ناظر به ادیان، الهیات تطبیقی، تکثر دینی.

---

* دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول). moghri.a@gmail.com
** استادیار گروه ادیان، پژوهشکده ادیان و مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. sadeghniam@gmail.com
*** دانشجوی دکتری مطالعات تطبیقی ادیان، دانشکده ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. salehi1979@gmail.com

تاریخ وصول ۹۳/۹۰/۱۵ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۲/۲۳

مقدمه

موضوع گفت‌وگوی ادیان و مناسبات میان‌دینی، در تاریخ بشر هیچ‌گاه به گستردگی امروز، محل بحث و نظر نبوده است؛ گویا بشر، پیش از این هرگز اهمیت تفاوت را چنین ملموس و ژرف و در قالب رویارویی هر روزه با «دیگربودگی[1]» تجربه نکرده بود. امروزه به مدد ابزارهای نوین ارتباطی، مواجهات میان‌دینی چنان فراگیر شده که برگ نوینی از تاریخ را ورق زده است. فرایند جهانی شدن، نه تنها شناخت فزاینده‌ای از سنّت‌های دینی دیگر را برای بشر امروزی به ارمغان آورده است، بلکه رویارویی و تماس با پیروان آن سنّت‌های دینی را امری متداول و فراگیر نموده است. از این رو، جای تعجب نیست که گفت‌وگوی ادیان به یکی از ضرورت‌های اجتناب ناپذیر عصر حاضر تبدیل شده است.

امروزه در آستانه هزاره‌ی سوم، نوع انسان از سایه روشن «عصر تک‌گویی» که از آغاز در آن قرار داشت، اندک اندک به سپیده دم «عصر گفت‌وگو» گام می‌نهد؛ عصری که در آن، گفت‌وگو در سطح جهانی نه تنها یک امکان، بلکه یک ضرورت است (سویدلر، ۱۳۸۲: ۵۹).

۱- طرح مساله

بنابر باور غالب، شکل‌گیری و ثمر بخشی گفت‌وگوی ادیان بیش از هر چیز مبتنی بر به رسمیت شناختن «دیگریِ دینی[2]»[3] است که در گفت‌وگوی ادیان در کسوت طرف مقابل گفت‌وگو قرار می‌گیرد. بر این اساس به عنوان پیش‌شرطی ضروری باید پذیرفت که دین دیگر هم واجد بهره و نصیبی از حقیقت است و متدینان به آن نیز واجد حظّی از نجات و رستگاری‌اند. اساساً گفت‌وگو مستلزم گشودن فضایی برای دیگری و پذیرفتن دیگری است و آن‌گاه که گفت‌وگوی ادیان مورد نظر باشد، به تناسب، محتاج گشودن فضایی برای دین دیگر و پذیرش آن خواهد بود، در غیر این صورت حقیقت دیالوگ که فرایندی دوسویه است به درستی سامان نمی‌یابد و تلاش طرفین حاضر در چنین میدانی از حصار تنگ تک‌گویی فراتر نرفته، همچنان در چارچوب منازعه، مذاکره و یا در بهترین حالت در قالب دعوت دیگری به دین خود فرو خواهد ماند.

این در حالی است که دین عنصری بستار آفرین است و با مفاهیمی چون تعهّد، التزام و دلبستگی همراه و با نوعی تصلب و بستگی در برابر سنّت‌های دینی دیگر آمیخته است (Arweck & Stringer, 2002: 21-23). فرد دیندار، خودآگاه و یا ناخودآگاه، سنّت دینی خود را در برابر ادیان و مکاتب دیگر می‌نهد و در این مواجهه به برتری دین خود حکم می‌کند به گونه‌ای که ذهن و ضمیرش با این اعتقاد عجین است که یگانه نسخه رستگاری و یا ثمربخش‌ترین الگوی آن، تنها در دین او قابل دستیابی است. از این‌روست که تکثّر ادیان را نادیده گرفته، ادیان و مکاتب دیگر را وا می‌نهد و همچنان به سنّت دینی خود متعهّد و وفادار می‌ماند. گویا دینداری مفهومی مرکب از تعهّد و تصلب است؛ تعهّد نسبت به دین خود و تصلب در برابر ادیان دیگر، حال آن‌که گفت‌وگوی ادیان با سیالیت همراه است و سودای گشودگی نسبت به ادیان دیگر را در سر دارد. با این وصف آیا ادیان می توانند «دیگریِ دینی» را به رسمیت شناسند و به گفتگوی ادیان مجال تحقق دهند؟

اهمیت این مسئله تا اندازه‌ای است که برخی متألهان معاصر آن را مسئله مهم پیش‌روی گفت‌وگوی ادیان دانسته‌اند. «هانس کونگ[4]»، الهی‌دان نام آشنای مسیحی چالش فوق را بدین گونه باز گو می‌نماید: «آیا می‌توان گفت‌وگو پذیری و تصلب را در گفت‌وگوی ادیان هم‌نشین نمود؟» (Küng, 1991: 242). او از منظر یک الهی‌دان مسیحی می‌پرسد: «آیا طریق الهیاتی موجّهی

وجود دارد که پذیرش حقیقت سایر ادیان را برای مسیحیان ممکن سازد، بی‌آنکه ناگزیر شوند از حقیقت دین خود کناره گیرند؟» (ibid).

گفت‌وگوی ادیان بر ارزیابی الهیاتی سنّت‌های دینی دیگر استوار می‌شود و این مهم در شاخه‌ای از الهیات مسیحی صورت می‌گیرد که از آن با عنوان «الهیات ناظر به ادیان[۵]» یاد می‌شود. الهیات ناظر به ادیان که اولاً و بالذات در بستر الهیات مسیحی تکوّن یافت و رفته رفته چنان قوت گرفت که بر مباحث الهیاتی دیگر ادیان نیز سایه افکند، به موضوع تکثّر دینی پرداخته، ارزیابی و صورت‌بندی سنّت‌های دینی دیگر را بر مبنای الهیات دین خود ممکن می‌سازد. سه رویکرد انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی که هر یک متضمن تفسیر الهیاتی ویژه‌ای نسبت به دیگر ادیان است، در واقع پارادایم‌هایی هستند که با گذشت زمان در دل الهیات ناظر به ادیان شکل گرفته‌اند و بخت و اقبال خود را در سامان دادن پاسخی شایسته به «مسئله‌ی دیگریِ دینی[۶]» آزموده‌اند.

پژوهش حاضر، بر این پیش‌بینی نظری مبتنی است که چالش میان گفت‌وگوی ادیان و «دیگریِ دینی» از منظر الهیاتی به صورت مستقیم متاثر از تفسیر الهیاتی است که نسبت به ادیان دیگر اتخاذ می‌شود، از این رو برگرفتن هر یک از مدل‌های انحصارگرایی، شمول‌گرایی، کثرت‌گرایی به مثابه‌ی بستر الهیاتی گفت‌وگوی ادیان، منجر به الگوی متفاوتی از گفت‌وگوی ادیان و پاسخ متفاوتی به مساله دیگریِ دینی خواهد شد.

الهیات ناظر به ادیان و مسئله «دیگریِ دینی»

فرایند جهانی شدن و مقدمات و تبعات آن در چند دهه اخیر جهان متفاوتی پیش روی ما نهاده است که پدیده‌ی تکثّر دینی یکی از شاخصه‌های مسلّم آن به شمار می‌رود. این واقعیت جدید، الهیات مسیحی را به سوی تطوری کاملاً متفاوت سوق داده است که ساختار حاکم بر روابط هویّت و غیریت را دستخوش تغییر کرده است. امروزه از الهیات ناظر به ادیان به عنوان جایگاه طرح و بررسی این مساله یاد می‌شود.

الهیات ناظر به ادیان، شاخه‌ای از مطالعات الاهیاتی است که در صدد است تا تبیینی الاهیاتی از محتوا و ارزش سایر ادیان فراهم آورد. تأمّل الهیاتی، پیرامون چگونگی ارتباط مسیحیت با سایر ادیان و معنایی که زندگی در کنار پیروان ادیان و آیین‌های دیگر می‌تواند برای حیات دینی مسیحیان به دنبال داشته باشد، رسالت مهم الهیات مسیحی ناظر به ادیان است (Kärkkäinen, 2003: 20).

به بیان «الن ریس»، «الهیات مسیحی ناظر به ادیان، عنوانی است برای شاخه‌ای از مطالعات مسیحی که می‌کوشد تا برای تأمّلات مسیحی در باب مباحث الهیاتی ناظر به زندگی در جهانی با تکثّر ادیان، تعریف و چارچوبی عرضه کند.» (Race, 1993: ix).

این حوزه‌ی الهیاتی فی نفسه اختصاص به دین مسیحیت ندارد، بلکه از منظر ادیان دیگر نیز می‌توان به تأسیس الهیات ناظر به ادیان پرداخت (Kärkkäinen, 2003: 21). به رغم نوپایی الهیات ناظر به ادیان، مسائلی که در آن مورد مداقه قرار می‌گیرد، از دیرباز مطرح بوده است و پیشتر در مواضع الهیاتی دیگر مجال ظهور یافته است. مسئله نجات و رستگاری پیروان دیگر ادیان، بنیانی‌ترین پرسش در الهیات ناظر به ادیان است.

پارادایم‌های الهیات ناظر به ادیان

نظر به نوپایی الهیات ناظر به ادیان، طبیعی است که معیارها و قواعد این رشته هنوز به نحو عام و فراگیر تثبیت نشده است. به همین دلیل تا کنون دسته‌بندی‌های

گوناگونی برای نظام بخشیدن به رویکردهای متفاوت الهی‌دانان مسیحی پیرامون مسئله دیگر ادیان پیشنهاد شده است که کمتر وفاق عام یافته‌اند.

در حال حاضر دسته‌بندی سه‌گانه انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی، که از سوی «جان هیک» مطرح شده است، تا آن‌جا عمومیت یافته است که بالقوه می‌تواند به گونه‌شناسی مسلط الهیات ناظر به ادیان بدل گردد (ibid: 24). در این نگرش، دیدگاه‌های الهیاتی در باب مسئله‌ی نجات در یکی از سه قسم زیر قرار می‌گیرند.

۱ـ انحصارگرایی: رستگاری تنها در عیسی مسیح قابل وصول است و آنان‌که هرگز بشارت او را نشنیده‌اند برای همیشه گم شده‌اند و ادیان غیر مسیحی در تاریخ نجات نقشی ایفا نمی‌کنند.

۲ـ شمول‌گرایی: رستگاری به لحاظ وجود شناختی، فقط در شخص مسیح یافت می‌شود، اما تجلی خداوند، بهره‌مندی از فوائد آن را برای غیر مسیحیان نیز به صورت فراگیر مهیا کرده است.

۳ـ کثرت‌گرایی: ادیان دیگر شیوه‌های بر حقی برای رسیدن به رستگاری‌هستند. این دیدگاه از سویی قاطعانه انحصارگرایی و با صراحتی کمتر، شمول‌گرایی را رد می‌کند و از سوی دیگر، بر این حقیقت پای می‌فشارد که انسان‌ها می‌توانند گوهر نجات را در ادیان گوناگون و از راه‌های فراوان فراچنگ آورند (جان هیک، ۱۳۷۸: ٦٥–٦٦).

بر پایه‌ی انحصارگرایی، تنها کسانی از رستگاری بهره‌مند می‌شوند که صراحتاً به منجی بودن مسیح اعتراف نموده‌اند. بر پایه‌ی شمول‌گرایی، تصدیق شخصی مسیح، شرط ضروری رستگاری نیست، با این‌حال، مسیح کماکان در فرایند نجات نقش محوری ایفا می‌کند. نهایتاً بر پایه‌ی کثرت‌گرایی، نجات اساساً وابسته به مسیح نیست، بلکه ادیان گوناگون راه‌های متفاوت و در عین حال برابری به سوی رستگاری شمرده می‌شوند.

دسته‌بندی سه‌گانه فوق در حوزه‌ی الهیات ناظر به ادیان بسیار مورد استفاده قرار گرفته است و از جمله نخستین و مهم‌ترین شارحان آن می‌توان به «آلن ریس» اشاره کرد (see: Race, 1993).

الهیات انحصارگرا

رویکرد انحصارگرایانه نسبت به مسئله‌ی نجات، به‌ویژه در میان انجیل‌گرایان آیین پروتستان، از جایگاه ممتازی برخوردار است که نمی‌توان بدان بی‌توجه بود.

انحصارگرایان معتقدند که رستگاری، رهایی، کمال، یا هر چیز دیگر که غایت نهایی دین تلقّی می‌شود، منحصراً در یک دین خاص وجود دارد یا از طریق یک دین خاص به دست می‌آید. ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، امّا منحصراً یک دین حق وجود دارد؛ دینی که تنها راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما می‌نهد. به این ترتیب، پیروان سایر ادیان، حتی اگر دین‌دارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند. برای نجات دادن این افراد باید یگانه راه رستگاری را به ایشان نشان داد. دینداران به دلیلِ داشتن چنین اعتقادات انحصارگرایانه‌ای است که با غیرت و اشتیاق، دین خود را تبلیغ می‌کنند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ٤۰۲). در نگرش انحصارگرا، رستگاری و نجات، مزیت معرفتی دارد و پیروان دیگر ادیان از این مزیت بیرون به شمار می‌روند (Byrne, 1995: 3).

مسیحیان تا مدت‌ها تنها راه نجات و رهایی بشر را، فدیه‌ی عیسی مسیح می‌دانستند. از همان اوایل قرن سوم میلادی این عقیده‌ی جزمی مطرح شد که «در بیرون از کلیسا، رستگاری نیست». این انحصارانگاری هم‌چنان تأیید و تقویت شد و از طریق این تلقّی که فقط مسیحیان

می‌توانند رستگار شوند، سلسله جنبان نهضت‌های تبلیغی ـ تبشیری در قرن‌های هجدهم و نوزدهم گردید (الیاده، ۱۳۷۹: ۳۰۲).

انحصارگرایی درست مانند دو رویکرد بدیل آن، با این مفهوم کتاب مقدسی آغاز می‌شود که «[خدا] می خواهد همگان نجات یابند» (اول تیموتائوس، ۲: ٤)، با این حال چنین مفهومی از منظر انحصارگرایان، مستلزم آن نیست که تمام انسان‌ها سرانجام نجات خواهند یافت. از منظر انحصارگرایی، نجات تنها برای مسیحیان محتمل است و آنان که خارج از قلمرو مسیحیت‌اند، از راه یافتن به نجات طرد شده‌اند. انکار رستگاری فراگیر، محوری‌ترین اندیشه در الهیات انحصارگرا به شمار می‌رود.

قطعه‌ای از انجیل یوحنا که در آن، مسیح خود را «راه، راستی و حیات» معرفی نموده است و تصریح می‌کند که «هیچ کس جز به واسطه‌ی من، نزد پدر نمی‌آید»، (یوحنا، ١٤: ٦) و نیز عبارتی از اعمال رسولان که تصریح می‌کند: «در هیچ کس جز او نجات نیست؛ زیرا زیر آسمان نامی جز نام عیسی به آدمیان داده نشده تا بدان نجات یابیم» (اعمال رسولان، ٤: ١٢)، فقراتی از عهد جدید است که در تأیید انحصار نجات در عیسی مسیح مورد تمسک قرار گرفته‌اند (Moyaert, 2011: 16). الهیات انحصارگرا، بر دو اصل محوری استوار است: نخست، انسان شناسی منفی نگر، و دوم، مسیح شناسی بلند مرتبه. این دو پایه‌ی الهیاتی، طبیعتاً انکار اهمیت سایر ادیان در مسئله نجات را به دنبال خواهد داشت (ibid: 19).

انحصارگرایان، بر اهمیت ارتدوکسی و راست‌کیشی تأکید وافر دارند. از نگاه آنان، توافق عمومی بر مسائل اساسی اعتقادی و اخلاقی واجد اهمیت می‌باشد و همین اتفاق نظر است که عموماً مرزهای گروه و تمایز میان حق و باطل و نجات یافتگان و گمراهان را تعیین می‌کند. در این دیدگاه، کتاب مقدس، مهم‌ترین منبع راست‌کیشی و فصل الخطاب اعتقادی و عملی پیروان عیسی به شمار می‌رود (Knitter, 2002: 22).

الهیات شمول‌گرا

شمول‌گرایی به عنوان موضع الهیاتی کنونی کلیسای کاتولیک رم به شمار می‌رود. در واقع از زمان شورای دوم واتیکان، دیدگاه کلیسای کاتولیک رم چنان با الهیات شمول‌گرا عجین شده است که گه‌گاه از شمول‌گرایی به عنوان «الگوی کاتولیکی» در الهیات ناظر به ادیان یاد می‌شود (Daggers, 2013: 91).

به تعبیر «هانس کونگ»، وقتی می‌بینیم در گذشته و حال میلیون‌ها نفر خارج از دین مسیحیت و کلیسای کاتولیک زندگی کرده و می‌کنند، آیا به‌راستی می‌توان امروزه به این آموزه که «خارج از کلیسا رستگاری نیست» اعتقاد داشت؟ همچنین وقتی میلیون‌ها نفر را ملاحظه می‌کنیم که می‌خواهند در آینده خارج از اعتقادات کاتولیک زندگی کنند، چگونه می‌توانیم به چنین آموزه‌ای اعتقاد داشته باشیم؟ در دوره‌ای که نوزایی ادیان جهان را به خود دیده است، دم زدن از «عدم رستگاری در خارج از کلیسا» بی‌معنا است. به نظر «کونگ»، راه حلّ الهیات مسیحی درباره‌ی تکثرگرایی دینی این است که ارزیابی مثبتی از منزلت ادیان غیر مسیحی، در الگوی نجات خدا داشته باشد و لازمه‌ی آن انتقال از موضع کلیسامداری[۷] به موضع خدامداری[۸] و کنار گذاشتن اصل گمراه کننده‌ی «خارج از کلیسا رستگاری نیست»، است (ریچاردز، ۱۳۸٤: ۱۰۱-۱۰۲).

پذیرش این ایده که مشارکت در راز الوهی نجات مختص به مسیحیان نیست، بلکه و دیگر ادیان نیز در طرح نجات الهی سهیم اند، برخی از مدافعان شمول‌گرایی را به مفهوم دیگری رهنمون ساخته است که از آن به جهان‌شمول بودن ملکوت خدا یاد کرده‌اند (Dupuis,

1997: 201). الهیات شمول‌گرا کوشیده است تا پاسخ متعادل‌تری برای مسئله ارتباط مسیحیت و سایر ادیان فراهم آورد؛ پاسخی که یکسره بر طرد ارزش‌ها و حقایق دیگر ادیان تأکید ندارد، بلکه راهی میانه‌ی انکار و پذیرش را در پیش گرفته است. شمول‌گرایان با آگاهی کامل از این واقعیت که تنها اقلیتی از جامعه بشری را مسیحیان تشکیل می‌دهند، این تفکر را پیش کشیده‌اند که «خداوندی که محبتش همه را در بر می‌گیرد، ممکن نیست اکثریت بشر را روانه گمراهی و شقاوت کند.» (D'Costa, 1986: 83). به بیان دیگر می‌توان چنین گفت که چرخش آشکاری از تأکید بر یگانه منجی نجات در رویکرد نخست، به سوی تأکید بر میانجی‌گری برای نجات فراگیر خداوند صورت گرفته است.

شمول‌گرایان، با تأیید دیگر ادیان و پذیرش نقش آن‌ها در طرح نجات خداوند، برابر انگاری ناصواب کلیسا و ملکوت خداوند را که در الهیات انحصارگرا شایع بود، پشت سر نهادند و غیر مسیحیان و سنّت‌های دینی ایشان را به مثابه همراهانی در مسیر ملکوت خداوند باز شناختند و بدین طریق در صددند تا از دیدگاه تنگ‌نظرانه نسبت به «دیگریِ دینی» دوری گزینند. درست در نقطه‌ی مقابل الهیات انحصارگرا که بر گسست میان مسیحیت و سایر ادیان تأکید وافر داشت، الهیات شمول‌گرا رابطه‌ی میان مسیحیت و دیگر ادیان را در هیئتی از پیوستگی و تداوم به تصویر کشیده است.

از این منظر، روح خداوند بر زندگی مؤمنانی که در سایر ادیان به عبادت مشغول‌اند، تأثیر می‌گذارد حتی اگر آن‌ها تأثیر خداوند را در قالب اصطلاحات مسیحی درک نکنند. رانر چنین کسانی را مسیحیان بدون عنوان[۹] می‌خواند؛ زیرا به‌رغم آنکه ایمان مسیحی آشکاری ندارند، آگاهانه یا ناآگاهانه در جستجوی خداوند هستند و او را مورد پرستش قرار می‌دهند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ٤۱۵).

الهیات کثرت‌گرا

الهیات شمول‌گرا بر آن بود تا بدون کنار نهادن آموزه‌ی الوهیت مسیح و مدخلیت وی در فرایند نجات، ارزش سنّت‌های دینی دیگر را نیز مدّ نظر قرار دهد و برای دیگر ادیان سهمی در طرح نجات ترسیم کند، با این‌حال این مقدار از تسامح با پیروان ادیان دیگر برای کثرت‌گرایان مسیحی رضایت‌بخش نیست. کثرت‌گرایان گامی فراتر نهاده‌اند؛ الهیات کثرت‌گرا، تجربه‌ی معاصر از تکثّر دینی را نقطه‌ی شروع و معیار تأمّلات خود در باب رابطه مسیحیت و دیگر ادیان قرار داده است و این امر تفسیر کاملاً متفاوتی از تکثّر دینی در الهیات ناظر به ادیان در پی داشته است (Netland, 2001: 9-12).

کثرت‌گرایی گستره‌ی وسیعی از رویکردهای الهیاتی را در بر می‌گیرد که وجوه توافق آن‌ها را می‌توان در چهار محور عمده به تصویر کشید:

۱ـ کثرت‌گرایان نگاه مثبتی به تکثّر دینی دارند و آن را به عنوان یک واقعیت ارزشمند پذیرفته‌اند و از این‌رو نه تنها در پی رسیدن به وحدت دینی نیستند، بلکه مخالفت خود را با هر گونه کوششی برای فروکاستن کثرت دینی و گرد آوردن سنّت‌های دینی مختلف در لوای یک دین مطلق فراگیر، ابراز کرده‌اند.

۲ـ کثرت‌گرایان، اعتبار مستقل ادیان دیگر را در مسئله‌ی نجات پذیرفته‌اند؛ سنّت‌های دینی مختلف، جدای از کلیسا، مسیح و مسیحیت، راه‌های مستقلی به سوی نجات به شمار می‌روند.

۳ـ هیچ دینی، به نحو تمام و کمال صاحب حقیقت نیست. حقیقت بزرگ‌تر از آن است که در یک سنّت دینی محصور شود. بنابراین در پارادایم الهیات کثرت‌گرا، مطلق‌انگاری ادیان پذیرفتنی نیست.

٤ـ کثرت‌گرایان، میان دو مفهوم بی‌نظیر بودن و تمامیّت تفکیک قائل می‌شوند؛ یک دین ممکن است بی‌نظیر باشد، اما پذیرش این امر، بدان معنا نیست که حرف آخر را در باب نجات و رستگاری بزند (Moyaert, 2011: 34).

کثرت‌گرایی به عنوان تنها انتخاب منطقی و اخلاقی قابل قبول در قبال تاریخ منازعات بین دینی و تجربه تکثّر دینی مطرح شده است. به نظر «هیک»، تأکید بر مسیح محوری در الهیات مسیحی، این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که تنها مسیحیت وسیله‌ی رستگاری است؛ زیرا رستگاری را صرفاً از طریق مسیح می‌توان به دست آورد. اما آیا چنین دیدگاهِ به غایت تنگ‌نظرانه و انحصارگرایانه، خدا را در حقیقت به عنوان خدای قبیله‌ای غربِ غالباً مسیحی معرفی نمی‌کند؟ به نظر «هیک»، لازم است که ما خدا را در کلِّ حیات دینی بشر مؤثر بدانیم و مسیحیت را در این فضای کثرت گرایانه در نظر بگیریم، لذا مناسب‌تر آن است که تصدیق شود که ادیان مختلف اسامی متفاوتی برای خدا دارند (ریچاردز، ١٣٨٤: ١٣٨).

گفت‌وگوی ادیان و «دیگریِ دینی» در الهیات ناظر به ادیان

«هر یک از مدل‌های نجات شناختی الهیات ناظر به ادیان صرفاً یک فرضیه‌ی الهیاتی نیست، بلکه رابطه‌ی خاصی با پیروان دیگر ادیان را موجب می‌شود و یا از گونه‌ای ارتباط با پیروان دیگر ادیان جلوگیری می‌کند.» (Moyaert, 2011, citing Grössenwahn, 1994: 41). پذیرش هریک از الگوهای نظری الهیات ناظر به ادیان، در عمل تبعاتی برای گفت‌وگوی ادیان در پی خواهد داشت و بر رابطه میان هویّت دینی و گشودگی نسبت به دیگری تأثیر خواهد گذاشت.

الهیات انحصارگرا، شمول‌گرا و کثرت‌گرا، هریک روایتی متفاوت از کیستی «خود» و «دیگری» ارائه می‌کند که بر وجوه مختلف زندگی پیروان آن‌ها اثرگذار است و نوع خاصی از رابطه با «دیگریِ دینی» را می‌طلبد. نتایج پژوهشی که به تازگی از سوی باومن منتشر شده است، می‌تواند در توضیح و تبیین این مدعا راهگشا باشد.

دستاوردهای اخیر مردم شناسان در مناطقی با بافت دینی و فرهنگی متکثّر حاکی از شناسایی ساختارهای متفاوتی از هویّت/غیریت در روابط انسانی است که کاملاً از یکدیگر متمایزند (Baumann, 2004: 19-37).

این ساختارها که باومن آن‌ها را «گرامرهای هویّت/غیریت» می‌نامد صورت‌های مختصر شده‌ای از قالب‌های کلی طبقه‌بندی کننده‌ای هستند که می‌توان آن‌ها را در فرایندهای بسیار متنوع مرتبط با تعریف هویّت و غیریت بازشناسی کرد. به اعتقاد «باومن»، هویّت و غیریت دو سوی یک پروسه‌اند و در فرایندی واحد برساخته می‌شوند، از این‌رو در هر یک از الگوهای گرامری «باومن»، هویّت و غیریت با فاصله یک خط اریب، مجاور یکدیگر قرار گرفته است (ibid).

پژوهش «باومن» حاکی از آن است که شیوه‌ای که مردم، گروه‌ها و سنّت‌ها با استفاده از آن درباره‌ی دیگربودگی و غیریت سخن می‌گویند، در واقع از شیوه‌ای که با استفاده از آن درباره‌ی هویّت خود سخن می‌گویند مجزا نیست، بلکه به نوعی همدیگر را پوشش می‌دهند و در تزریق معنایی خاص در مفهوم «خود» و «دیگری» تأثیر متقابل دارند. از این‌رو همان‌گونه که می‌توان گفت: نوع برداشت ما از دیگری، در روایتی که از کیستی خود می‌سازیم، موثر است، این گفته نیز درست است که زمینه‌ای که هویّت در آن فهم می‌شود، در تعیین نوع رابطه با دیگری تأثیر مستقیم دارد (ibid: 25). «تیلور»، نیز بر رابطه‌ی دو سویه هویّت و غیریت انگشت نهاده است. همان‌گونه که هویّت، منجر به پیدایش افق‌هایی می‌شود که

در پرتو آن می‌توان نسبت به «دیگری» اتخاذ موضع کرد، ارجاع به «دیگری» و توجه به شأن و جایگاه او نقشی اساسی در بازشناسی هویّت «من» ایفا می‌کند (هادوی، ۱۳۸٦: ۱۳٦).

گفتگوی ادیان و «دیگریِ دینی» در الهیات انحصارگرا

اولین گرامری که «باومن» مطرح می‌کند، ساختار «تصویر آینه‌ای معکوس[۱۰]» است. این مدل نظیر ساختار برابر نهادی است که در الهیات انحصارگرا مورد توجه قرار می‌گیرد. با این‌حال این گرامر دوشقی مختص به انحصارگرایی نیست، بلکه طبق دیدگاه باومن، می‌توان آن را نوعی واکنش انسان شناختی اولیه نسبت به دیگری دانست (Baumann, 2004: 25).

در این ساختار، «دیگری» همچون تصویری منفی از «خود» در نظر گرفته می‌شود. «بومان»، اذعان می‌دارد که در ارائه‌ی گرامر نخست وامدار «ادوارد سعید» و نظریه‌ی گفتمان شرق شناسی اوست. در این گفتمان تأکید بر «خود»، منجر به طرح نوعی تضاد، غیریت تراشی و ستیزش هویّتی می‌شود که به واسطه‌ی در بر داشتن نگرشی قدرت محور، حاضر به هم‌سخنی و گفت‌وگو با «دیگری» نیست. این ساختار، هژمونی هویّتی «خود» را پررنگ می‌سازد و بیشتر به دنبال پی‌ریزی استراتژی طرد و حاشیه‌سازی جهت تفوّق بر «دیگری» است. در نتیجه دوانگاری‌های متضادی نظیر خوب/ بد، سیاه/ سفید، نجات یافته/ گمگشته و ... خلق می‌شود تا از طریق آن هویّت «خود» در پرتو تفوّق بر «دیگری» معنا شود.

«بومان»، ساختارهای برابرنهادی نظیر ما خوبیم/ آن‌ها بدند؛ ما خیرخواهیم/ آن‌ها خودخواه‌اند؛ ما حقیقت را می‌دانیم/ آن‌ها تظاهر به دانستن حقیقت می‌کنند؛ ما خدا را شناخته‌ایم/ آن‌ها از خدا دور افتاده‌اند و مواردی از این دست را زیر گرامر نخست قرار می‌دهد. آن‌چه در این‌جا به چشم می‌خورد، تصویری سیاه و سفید است که مرز قاطعی میان دو سویه آن کشیده شده است. رسالت این گرامر دوشقی پیش از هر چیز آن است که شکاف میان هویّت و غیریت را تا جایی که ممکن است عمیق‌تر جلوه دهد. این ساختار هویّت/ غیریت، به خوبی بر الهیات انحصارگرا قابل تطبیق است (ibid: 25-28).

بر مبنای انحصارگرایی شناخت و ارزیابی مثبت نسبت به دیگر ادیان اگر نگوییم ناممکن است، دست کم دور از انتظار است. در باب مسئله‌ی نجات، نه تنها نمی‌توان پذیرفت که سایر ادیان نیز راه‌های جایگزینی برای دست‌یابی به رستگاری باشند، بلکه نگاه انسان شناختی منفی و مسیح شناسی بلند مرتبه‌ای که بر الهیات انحصارگرا حاکم است به ارزش داوری منفی درباره‌ی دیگر ادیان و پیروان آن‌ها می‌انجامد. برای انحصارگرایان، نیمه خالی لیوان چشم گیر است و دقیقاً نگاهشان به چیزی معطوف است که پیروان دیگر ادیان فاقد آن اند؛ یعنی ایمان به مسیح.

انحصارگرایی موجب ظهور نوعی هویّت دینی می‌شود که با ابهام و تردید سر سازش ندارد. پژوهش‌های صورت گرفته در روان‌شناسی دین حاکی از آن است که انحصارگرایان، معتقدان ارتدوکسی هستند که معنا و محتوای ایمان خود را از مرجعیت دینی می‌گیرند. آنان چنین می‌انگارند که محتوای دین تغییری نکرده است و ممکن نیست که تغییر کند. آن‌ها ترجیح می‌دهند که به سراغ پرسش‌های دشوار نروند، نوعی خصیصه‌ی محافظه کاری در آنان مشهود است و می‌پندارند که هر چیزی می‌بایست همان‌گونه که بوده باقی بماند. آن‌ها عموماً به ظاهر نصوص دینی بسنده می‌کنند و تأویل در این متون را نمی‌پسندند؛ زیرا به همان اندازه که باب تأویل گشوده شود، پای تردید و احتمالات به میان می‌آید و این با جزمیتی که انحصارگرایان به دنبال آن هستند، ناسازگار

است (Hutsebaut & Duriez, 2001: 75).

در چنین چارچوب برابرنهادی، رابطه با «دیگریِ دینی» در پرتو احساسات منفی و در فضایی توأم با ترس، تردید، اضطراب، بیزاری و چه بسا نفرت شکل می‌گیرد (Moyaert, 2001: 56).

«مک کارتی»، انحصارگرایی را با تعهّد دینی گره می‌زند (McCarthy, 1998: 101). پیوند میان انحصارگرایی و تعهّد دینی، گرچه به منزله یک ویژگی مثبت به شمار رفته است، اما از سوی دیگر ورود به گفت‌وگوی ادیان را برای مدافعان انحصارگرایی دشوار و مسئله‌ساز می‌سازد. به تعبیر «باومن»، گره خوردن تعهّد دینی با الهیات انحصارگرا، حاکی از آن است که قوام هویّت دینی ضرورتاً مستلزم کناره گرفتن از دیگران و طرد آنانی است که به لحاظ دینی متفاوت‌اند (Baumann, 2004: 18).

گفتمان ویژه‌ای که انحصارگرایان در باب هویّت ادعا می‌کنند، حقیقتاً مخاطره آمیز است؛ گویا جزمیت التزام دینی، لزوماً با ایمان خشک و انعطاف‌ناپذیر گره خورده است؛ گویا هویّت، جوهره‌ای است که همواره ثابت و دست نخورده باقی می‌ماند و معارض هر گونه غیریت، چندگونگی و تغیر است؛ و گویا حقیقت و گفت‌وگو همدیگر را طرد می‌کنند و هویّت و گشودگی در تقابل تمام عیار با یکدیگرند. به رغم قوت تعهّد دینی در پارادایم انحصارگرایی، هویّت دینی در این دیدگاه، حقیقتی ایستا و مسلّم در نظر گرفته می‌شود که تغییر آن به معنای از بین رفتن و یا دست کم تضعیف آن خواهد بود.

در پارادایم انحصارگرایی گویا التزام دینی و گشودگی نسبت به دیگریِ دینی به نحو متقابلی تمامیت خواهند و به طرد یکدیگر تمایل دارند. به همین خاطر انحصارگرایان همواره از این امر واهمه دارند که در ورای استدلال‌هایی که به نفع گشودگی نسبت به دیگر ادیان و ضرورت گفت‌وگو با آنان اقامه می‌شود، نوعی توطئه به منظور سست کردن پایه‌های دینی مومنان نهفته باشد. به گفته‌ی یکی از الهی‌دانان انحصارگرا «همواره باید به یاد داشته باشیم که گشودگی، مدارا و تمایل به گفت‌وگو ممکن است به جای آن‌که ناظر به حقایق ادیان دیگر باشد، پوششی برای اغراض تهدیدآمیز دیگری باشد که ما را از حقیقت و یقین دور کند.» (Gay, 1993: 225)[۱].

ساختار برابر نهادی که الهیات انحصارگرا عرضه می‌کند مانع از آن می‌شود که برداشتی که دیگر ادیان از خود دارند، مهم تلقّی شود. در مدل انحصارگرایی به «دیگریِ دینی» به چشم کسی نگاه می‌شود که باید تغییر عقیده دهد، نه به عنوان انسانی معتقد که به نوبه‌ی خود می‌تواند اظهار نظر کند و مستقلاً در گفت‌وگو مشارکت داشته باشد. این تمرکز یک جانبه بر گسست میان انسان‌ها، امکان فراگیری از دیگران را به‌ویژه در مباحث الهیاتی تضعیف می‌کند. دیدگاهی که در این ساختار دو سویه از هویّت دینی ارائه می‌شود، کاملاً مشخص و قالب‌بندی شده است، با این‌حال هویّتی است که یارای ایستادگی در برابر آزمون حقیقتی پیچیده‌تر و پر ابهام را ندارد (Moyaert, 2011: 54).

در مجموع باید گفت الهیات انحصارگرا فضای چندانی برای گشودگی نسبت به «دیگریِ دینی» باز نمی‌کند. تأکید بر گسست محوری در این پارادایم، گشودگی هرمنوتیک را که برای درک درست دیگربودگی دیگری ضروری است، به شدت تضعیف می‌کند. الهیات انحصارگرا در خصوص گشودگی در مقام ارزیابی و قضاوت نیز ناکارآمد به نظر می‌رسد. به لحاظ الهیاتی، دیگر ادیان در این دیدگاه، ارزش مثبتی ندارند. نظر به این واقعیت که هدف عمده‌ی گفت‌وگوی ادیان، رسیدن به شناخت متقابل از خلال گفت‌وشنود میان دینی است، جمع میان انحصارگرایی و گفت‌وگوی ادیان اگر نگوییم

ناممکن و بی‌فایده است، دست‌کم بسیار دشوار خواهد بود. مدافعان انحصارگرایی اگر هم تمایلی برای شنیدن دیگری نشان می‌دهند، بدین خاطر است که مقدمه‌ای برای تبلیغ بهتر دین خود فراهم آورند، حال آن‌که تلقّی گفت‌وگوی ادیان به عنوان زیر مجموعه تبلیغ دینی، خود نشانه‌ای از جبهه گرفتن در برابر تکثّر دینی به شمار می‌رود.

گفتگوی ادیان و «دیگریِ دینی» در الهیات شمول‌گرا

اگر در الهیات انحصارگرا تأکید یکسره بر طرد، گسست و تمایز میان مسیحیان و غیر مسیحیان بود، در شمول‌گرایی دقیقاً بر یافتن نقاط مشترک و عرصه‌های همپوشانی پیروان ادیان تأکید می‌شود (D'Costa, 2000: 23). این مدل، هم‌خوانی و هماهنگی ادیان را بیشتر مدّ نظر قرار داده و چشم‌اندازهای وسیع‌تری برای تقویت پیوند با مومنان دیگر ادیان ارایه می‌کند. از این رو «مک کارتی»، الهیات شمول‌گرا را با فضیلت تلفیق گره زده است. «وجه قوت الهیات شمول‌گرا برای تعاملات میان‌دینی در نگرش آن به جهان دینی به منزله یک کل منسجم است. از نظر شمول‌گرایان جهان‌بینی‌های دینی مختلف، به‌رغم گوناگونی‌شان، همگی در ساختار واحدی ادغام شده‌اند.» (McCarthy, 1998: 101) به همین دلیل است که در این پارادایم، «دیگریِ دینی» و سنّت دینی‌اش کمتر بیگانه به چشم می‌آید.

با این‌حال، این وجه قوت می‌تواند به عنوان نقطه‌ی ضعف الهیات شمول‌گرا به شمار رود، همواره این خطر وجود دارد که تمرکز شمول‌گرایی بر مشابهت سنّت‌های دینی و پیوستگی پیروان آن‌ها، تفاوت‌های عمیق میان ادیان را نادیده گذارد و یا آن‌ها را ذیل مشابهت‌های ظاهری طبقه‌بندی کند. «دیگر بودگی»، دیگری بخشی از هویّت اوست و فهم درست «دیگری» زمانی حاصل می‌شود که غیریت او نیز به درستی درک شود. دومین صورت از گرامرهای هویّت/ غیریت «باومن» در وضوح بخشیدن به خطر پیش گفته راهگشاست.

درست نظیر انحصارگرایی که با اتکاء بر نظریه‌ی هویّت/ غیریت «باومن» در نوعی ساختار گرامری دوگانه به تصویر کشیده شد، شمول‌گرایی نیز با ساختار دوم نظریه‌ی «باومن» قابل انطباق است. «باومن» در میان مدل‌های سه‌گانه‌ای که به منظور فهم و بازنمایی رابطه‌ی میان خود و دیگری ارائه کرده است، از گرامر اشتمال سخن گفته است؛ «اشتمال عبارت است از هویّت‌سازی از طریق تأیید، و چه بسا می‌توان گفت پذیرش و یا هم‌گزینی نمونه‌های گزینش شده‌ای از غیریت» (Baumann, 2004: 25). در این گرامر دو سطح از شناخت قابل بازنمایی است: سطح نازل شناخت، تفاوت‌ها را بازشناسی می‌کند و سطح بالاتر شناخت، آن‌چه تفاوت به نظر می‌رسد را ذیل مشابهتی فراگیر قرار می‌دهد. از این منظر، «دیگری» هرچند خود را در ارزش‌ها و هویّت دینی‌اش، کاملاً متمایز از «من» می‌داند، اما در نگاهی عمیق تر، «دیگری» چیزی نیست جز بخشی از «من» (ibid).

گرامر اشتمال همیشه سلسله مراتبی است؛ گرچه «دیگری» به نوعی زیر مجموعه‌ی «من» تصور می‌شود، اما «من» همواره برتر و کامل تر از «دیگری» است. «باومن»، تلاش الهی‌دانان مسیحی در تسرّی دادن دامنه‌ی نجات به غیر مسیحیان را نمونه‌ی بارزی از گرامر اشتمال می‌داند؛ چرا که تحلیل نهایی آن در «کمال من» و «نقصان دیگری» خلاصه می‌شود (ibid: 26).

این نگاه سلسله مراتبی بر الهیات شمول‌گرا نیز حکم‌فرما است. به باور شمول‌گرایان «حقیقت» دیگر ادیان، تنها تا آن‌جا حقیقت است که موافق و یا مؤید حقیقت دین آن‌ها باشد. اختلاف میان مسیحیت و دیگر

ادیان در این دیدگاه به مثابه اختلاف میان حقیقت جامع و حقیقتی جزئی نشان داده می‌شود.

گرچه شمول‌گرایان خود بر این امر تأکید دارند که تفاوت‌های میان مسیحیان و غیر مسیحیان نیز باید مورد توجه قرار گیرد و گفت‌وگوی ادیان را زمینه بی‌نظیری برای لمس این‌گونه تفاوت‌ها به حساب آورده‌اند، اما نباید از نظر دور داشت که تفاوت‌هایی که در الهیات شمول‌گرا مورد توجه قرار می‌گیرد، عمدتاً ناظر به تعارضاتی است که میان مسیحیت و دیگر ادیان در باب مسئله نجات وجود دارد. به عبارت دیگر توجهی که شمول‌گرایان به تفاوت‌های میان دینی مبذول می‌دارند، از منظر نجات‌شناسی مسیحی است. این چارچوب تفسیریِ نجات شناختی است که به میزان قابل توجهی تعیین می‌کند که دیگری چگونه به نظر می‌رسد و فهمیده می‌شود. حال آن‌که مسئله نجات اساساً یک مسئله مسیحی است و مسئله‌ای نیست که با خودشناسی پیروان دیگر ادیان گره خورده باشد.

«دوپویی»، چهار پایه‌ی الهیاتی برای گفت‌وگوی ادیان برشمرده است که ناظر به ارتباط و همبستگی بشر بوده و از نوعی الهیات و انسان شناسی خوش‌بینانه حکایت دارد. نخست آن‌که گفت‌وگوی ادیان مبتنی بر این باور است که نوع بشر از منشأ مشترکی برخوردارند؛ انسان‌هاجملگی از ریشه‌ی واحدی منشعب شده‌اند که خدا آن را آفریده است. بدین ترتیب، تمامی بشر خویشاوند یکدیگرند و خانواده‌ی واحدی را تشکیل می‌دهند. دوم آن‌که انسان‌ها نه تنها ریشه‌ی مشترکی دارند، بلکه غایت آن‌ها نیز یکسان است و تاریخ بشر به سوی خدای سه‌گانه‌ی مسیحی در حرکت است. همه‌ی انسان‌ها در برنامه‌ی نجات الوهی به معنای مسیحی آن سهیم هستند. سوم آن‌که راز الهی نجات از طرق مختلفی در ادیان غیر مسیحی مداخله می‌کند و در اختیار غیر مسیحیان قرار می‌گیرد. و چهارم آن‌که حکمرانی خداوند فراگیر است و شامل ادیان غیر مسیحی نیز می‌گردد، چراکه آن‌ها نیز در طرح نجات الهی مشارکت دارند (Dupuis, 2001: 222-224).

از این منظر گفت‌وگوی ادیان عملاً میان انسان‌هایی رخ می‌دهد که گرچه از دو یا چند سنّت دینی متفاوت‌اند، اما مبدأ و مقصد یکسان، آن‌ها را به یکدیگر نزدیک می‌کند؛ انسان‌هایی که در مسیر تحقق بخشیدن ملکوت خداوند در زمین با همدیگر تشریک مساعی می‌کنند و به جامعه‌ی واحدی تعلّق دارند که حول محور راز نجات شکل گرفته است. به لحاظ الهیاتی نگرشی که در خصوص رابطه‌ی میان خدا و بشر و پیوند میان انسان‌ها در الهیات شمول‌گرا عرضه می‌شود، کاملاً با آن‌چه در الهیات انحصارگرا مطرح می‌شد، متفاوت است. این‌جا به جای آن‌که مفاهیمی نظیر هبوط انسان، گناه آلودگی بشر و گسست میان مسیحیان و غیر مسیحیان در کانون توجه قرار گیرد، پیوستگی میان پیروان ادیان گوناگون مدّ نظر است. در حقیقت همین پیوند است که شالوده‌ی گفت‌وگوی ادیان و عطف نظر به «دیگریِ دینی» را بنیان می‌نهد. دیگری یک تهدید نیست، بلکه گویا فرزند خداست؛ یک همکار در مسیر ظهور ملکوت خداوند (Dupuis, 1997: 346).

بر خلاف مدعیات انحصارگرایانه که هر گونه نقش مثبت سایر ادیان در طرح ازلی نجات الهی برای بشر را به نحو پیشینی رد می‌کند، تأیید هویّت مسیحی مستلزم تعارض با دیگر سنّت‌های دینی و یا کناره گرفتن از دیگر ادیان نیست (Dupuis, 2004: 131).

شمول‌گرایان دیگر ادیان را به منزله راه‌هایی برای رستگاری پذیرفته‌اند و از نقش آن‌ها در طرح نجات الهی سخن می‌گویند، با این‌حال تفوّق مسیحیت بر دیگر ادیان را نادیده نمی‌گیرند. بدیهی است که مدافعان شمول‌گرایی، حقایق دیگر ادیان را در عرض و هم‌تراز حقیقتی که در

مسیح تجلی کرده است قرار نمی‌دهند. همچنین نمی‌پذیرند که حقیقتی که به نحو تمام عیار در مسیحیت ظهور کرده است، به نوعی نیازمند آن باشد که از طریق حقایق دیگر ادیان تکمیل گردد. این اعتقاد به خودبسندگی مسیحیت در باب حقیقت و رستگاری مرزهای قاطعی در برابر گفت‌وگوی مسیحیت و دیگر ادیان ترسیم می‌کند.

گفتگوی ادیان و «دیگریِ دینی» در الهیات کثرت‌گرا

کثرت‌گرایی، عموماً به عنوان همراهی مناسب برای گفت‌وگوی ادیان معرفی شده است، چرا که با مطلق‌زدایی از انگاره‌ها و سنّت‌های دینی می‌تواند گشودگی نسبت به دیگریِ دینی را فراهم آورد و رابطه‌ای هم تراز میان «خود» و «دیگری» در گفت‌وگوی ادیان برقرار سازد. از این منظر فرضیه کثرت‌گرایی می‌تواند چارچوبی برای گفت‌وگوی ادیان و غنای متقابل آن‌ها فراهم آورد. اگر هر دینی چشم‌انداز متفاوتی نسبت به حقیقت به پیروان خود عرضه می‌دارد، پیروان ادیان مختلف می‌توانند از طریق آشنایی با دریچه‌ای که دیگر ادیان به سوی حقیقت گشوده‌اند، افق‌های دید خود را گسترش دهند و به درکی بهتر از حقیقت دست یابند.

آن‌چه در الهیات کثرت‌گرا منحصر به فرد است، فرض زمینه‌ای مشترک برای ادیان متفاوت است. این امر نه تنها متضمن تثبیت اشتراکات، مشابهت‌ها و هم‌پوشانی‌هایی میان دو یا چند دین است، بلکه افزون بر آن در پی اثبات زمینه‌ای مشترک در معنایی عمیق‌تر است (Cobb, 1990: 640). در الهیات کثرت‌گرا چنین تصور می‌شود که حقیقت واحد الوهی متعالی وجود دارد که در گستره‌ی متکثّری از آموزه‌های ادیان مختلف، ظهور و بروز یافته است (Griffiths, 1990: 48). الهیات کثرت‌گرا نوعی وحدت را در پسِ تمام این کثرت فرض گرفته است.

پیش فرض حقیقتی غایی در ورای تمام ادیان که وصف‌ناپذیر و رازآلود است به مطلق‌زدایی از حقیقت می‌انجامد؛ زیرا حقیقت به مثابه‌ی راز سر به مهری تلقّی می‌شود که از تیررس فهم انسان‌ها بالاتر است؛ حقیقت به تمامه در انحصار هیچ دینی نیست، بلکه ادیان مختلف راه‌های معتبر همسانی به سوی حقیقت‌اند. از این رو ادیان مختلف منظرهایی نسبی به سوی حقیقت گشوده‌اند (Moyaert, 2012: 32).

اگر منظرهایی که ادیان مختلف در اختیار پیروان‌شان قرار می‌دهند نسبی است، گفت‌وگوی ادیان می‌تواند با کنار هم نهادن این منظرهای نسبی، در نیل به فهم بهتری از حقیقت راهگشا باشد. هر یک از مشارکان در گفت‌وگوی ادیان واجد حظّی از حقیقت است و از طریق گفت‌وگو می‌تواند منظرهای نسبی خود به حقیقت را ارتقا دهد. بنابراین مقدمات، الهیات کثرت‌گرا می‌تواند چارچوبی برای گفت‌وگوی ادیان فراهم آورد و نویدبخش وصول به شناخت بهتر حقیقت در پرتو گفت‌وگوی پیروان ادیان مختلف با یکدیگر باشد

حقیقت در الهیات کثرت‌گرا، مفهومی گفت‌وگو محور است (ibid: 33). اگر حقیقت مفهومی گفت‌وگو محور تلقّی شود، گفت‌وگو با «دیگریِ دینی» برای رسیدن به درک کامل‌تری از حقیقت غایی گریز ناپذیر خواهد بود. هر یک از مشارکان در گفت‌وگوی ادیان می‌تواند دیگری را در تعالی بخشیدن به قالب‌های محدود دینی‌اش یاری رساند. در این صورت گفت‌وگوی ادیان با کنار هم نهادن قرائت‌های گوناگون در باب حقیقت غایی، به مثابه‌ی فرایندی برای فائق آمدن بر کاستی‌ها و نقاط کوری است که مشارکان در گفت‌وگو را از رسیدن به درکی بهتر از حقیقت دور داشته است(ibid). به این ترتیب گفت‌وگوی ادیان به فرایندی از یادگیری و کشف معنا در باب حقیقت تبدیل می‌گردد. با این‌حال، به نظر می‌رسد الهیات کثرت‌گرا نیز در هم‌نشین نمودن گفت‌وگوی ادیان و

هویّت دینی ناتوان است.

گفت‌وگوی ادیان در قالب الهیات کثرت‌گرا، منجر به نوعی تغییر در هویّت دینی می‌شود که وی آن را «تغییر معطوف به تلفیق[۱۱]» می‌نامد. آن‌چه در این تغییر هویّت اتفاق می‌افتد، برگرفتن مؤلفه‌هایی از آموزه‌ها، شعائر و یا سایر جنبه‌های دین «دیگری» و الصاق و ادغام آن‌ها در پس‌زمینه‌های دینی خود است. «لئوکل»، دو پدیده‌ی «هویّت دینی چندگانه» و «التقاط گرایی» را از پیامدهای گفت‌وگوی ادیان در الهیات کثرت‌گرا برشمرده است و هر دو را ذیل عنوان عام تغییر معطوف به تلفیق طبقه‌بندی کرده است (Schmidt-Leukel, 2009: 65).

پژوهشگران تأثیر گفت‌وگوی ادیان بر پیدایش «هویّت دینی چندگانه» و «التقاط گرایی» را پذیرفته‌اند و بر این عقیده‌اند که الهیات کثرت‌گرا زمینه‌های لازم برای چنین تحولی را در اختیار گفت‌وگوی ادیان نهاده است. احساس تعلّق خاطر به بیش از یک سنّت دینی و یا گزینش مؤلفه‌هایی از دین دیگر و نشاندن آن‌ها در جهان دینی خود، نمونه‌هایی از هویّت دینی است که تحت تأثیر گفت‌وگوی ادیان در فضای کثرت‌گرایی شکل گرفته است. این مدل‌های تلفیقی را نمونه‌هایی از فرایندی دانسته است که تحت عنوان «بریکلاژ دینی» از آن یاد می‌شود (Brecht, 2010: 330). در جامعه شناسی دین، «بریکلاژ دینی» در اشاره به افرادی به کار می‌رود که دیدگاه‌شان از زندگی با گزینش و آمیختن عناصری از نظام‌های اعتقادی دینی بر طبق ترجیحات شخصی‌شان شکل می‌گیرد (ریس، ۱۳۸۲: ۱۶).

از طریق مواجهه و هم‌سخنی با «دیگریِ دینی» در گفت‌وگوی ادیان، هر یک از مشارکان در گفت‌وگو با آموزه‌ها، باورها، شعائر، ایده‌ها و نگرش‌های کاملاً متفاوتی آشنا می‌شوند که متعلّق به جهان‌بینی دینی دیگری است و در چارچوب سنّت دینی دیگری ظهور یافته است. رویارویی با دنیای متفاوت «دیگری»، افق‌های فهم هر یک از طرفین گفت‌وگو را به چالش می کشد و فرصتی برای تجربه‌ی مظاهر جدیدی از حقیقت در دین دیگر فراهم می‌آورد. این امر به تغییر هویّت دینی گفت‌وگو کنندگان منجر می‌شود (Tanner, 2012: 127). درست است که گفت‌وگو کنندگان تمام مؤلفه‌های دینی یکدیگر را گزینش نمی‌کنند، اما همان عناصری که انتخاب شده و به تعبیر «لئوکل» در جهان‌بینی دینی شخص تلفیق می‌شود، ساختار هویّت دینی و روایتی را که شخص از تعلّق خود به یک منبع دینی دارد، دست‌خوش تغییر می‌کند.

وقتی ادیان به عنوان منابع معتبر و هم‌سانی از حقایق دینی تلقّی شوند و هنگامی که عناصر و مؤلفه‌های دین دیگر به عنوان مظاهری از حقیقت به رسمیت پذیرفته شود، طبیعی است که شرکت‌کنندگان در گفت‌وگوی ادیان، مانعی برای بهره‌گیری از منابع هویّت بخش دین دیگر نمی‌بینند. طرفین گفت‌وگوی ادیان اگرچه به سنّت‌های دینی متفاوتی تعلّق دارند، اما وقتی در تماس با مظاهر، آموزه‌ها و زندگی «دیگریِ دینی» قرار می‌گیرند و در این میان، چیزی خوب، حق و یا مقدس می‌یابند که بر پایه‌ی الهیات کثرت‌گرا مظهری از انکشاف الهی است، چنین شخصی نمی‌تواند ذهن و ضمیرش را در برابر حقیقتی که یافته است گشوده نگاه ندارد (Schmidt-Leukel, 2009: 49).

نتیجه

گفت‌وگوی ادیان جلوه‌ای از پذیرش تکثّر دینی است و مهم‌ترین مؤلفه‌ی آن گفت و شنود حقیقی میان ادیان مختلف و هم سخنی میان سنت‌های دینی متفاوت است. گفت‌وگوی ادیان دست‌کم در سطح الهیاتی آن، همواره در بستر یکی از پارادایم‌های الهیاتی صورت می‌پذیرد. «آگوستین دی‌نویا»، در گونه‌شناسی مفیدی که از مواضع

الهیاتی نسبت به «دیگریِ دینی» ارائه کرده است، سه رویکرد انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی را بر شمرده است. (اشمیتز، ۱۳۸۰: ۲٦۱). هر یک از این سه پارادایم که در الهیات ناظر به ادیان دسته‌بندی می‌شوند، تفسیر الهیاتی متفاوتی از «دیگریِ دینی» ارائه می‌دهد که زمینه‌ی متفاوتی برای گفت‌وگوی ادیان فراهم می‌آورد.

با استفاده از گرامرهای هویّت/ غیریت و تطبیق آن‌ها بر الگوهای الهیات ناظر به ادیان چنین استفاده می‌شود که رابطه‌ای معنادار میان گفت‌وگوی ادیان و چگونگی تفسیر «دیگریِ دینی» برقرار است. به‌گونه‌ای که هر چه الهیات مسیحی به سوی گشودگی نسبت به «دیگریِ دینی» و به رسمیت شناختن دیگر ادیان پیش می‌رود، امکان تحقق گفت‌وگوی ادیان به معنای مصطلح آن بیشتر است. این ویژگی به موازات آن‌که میزان گشودگی نسبت به «دیگریِ دینی» را افزایش می‌دهد و گفت‌وگوی ادیان را به سمت گفت‌وگویی حقیقی پیش می‌برد، هویّت دینی را از حالت ایستایی و خودبسندگی به سمت تکثر و یا پویایی سوق می‌دهد.

پی‌نوشت

1. otherness.
2. religious other.
۳. این اصطلاح در سطح آکادمیک و به‌ویژه در مباحث ناظر به گفت‌وگوی ادیان، برای اشاره به کسی به کار می‌رود که از سنّت دینی دیگری است و با التزامات و نگرش‌های برخاسته از دینی متفاوت، به عنوان طرف مقابل گفت‌وگوی ادیان قرار گرفته است.
4. Hans Küng.
5. Theology Of Religions.
6. the problem of religius other.
7. ecclisiocentric.
8. theocentric.
9. anonymous Christians.
10. reverse mirror-imaging
11. Transformation by integration.

منابع

- کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام.
- اشمیتز (۱۳۸۰)، «مبانی گفت‌وگو میان ادیان»، نامه مفید، ترجمه محمد حبیبی مجنده، ش ۲۵، قم. ص ۲۵۳-۲۸۳.
- پترسون، مایکل [و دیگران] (۱۳۸۳)، عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ریچاردز، گلین (۱۳۸٤)، رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی: به‌سوی الاهیات ناظر بر همه ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ریس، ال (۱۳۸۲)، «شیوه های پلورالیسم دینی در روند جهانی شدن»، چشم انداز ارتباطات فرهنگی، فائزه ارکان، ش ۷، تهران، ص ۱٤-۱۸.
- سویدلر، لئونارد (۱۳۸۲)، «عصر گفت‌وگوی جهانی»، ترجمه هوشنگ رهنما، اخبار ادیان، ش ٦، تهران، ص ۵٦-۵۹.
- هادوی، حسین (۱۳۸٦)، «بررسی نظریه چارلز تیلور پیرامون مسئله هویّت و گوناگونی فرهنگ در عصر مدرن»، علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، ش ٦، کرج، ص ۱۳۳-۱٤۸.
- هیک، جان (۱۳۷۸)، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر تبیان.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۹)، دین‌پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

the religions: From confrontation to dialogue. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Dupuis, Jacques (1997). *Toward a Christian theology of religious pluralism*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Gay, C.M. (1993). "Plurality, Ambiguity and Despair in Contemporary Theology." *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 36, Pp. 209-227.
- Griffiths, Paul J. (1990). *Christianity through non-Christian eyes*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Hinnells, John R. (2010). *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London; New York: Routledge.
- Hutsebaut, Dirk & Duriez, Bart (2001). "Approaches to Religion and the Moods and Emotions Associated with Religion", *Journal of Empirical Theology*, Vol. 14, pp. 75–84.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). *An introduction to the theology of religions: Biblical, historical, and contemporary perspectives*. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Knitter, Paul F. (2002). *Introducing theologies of religions*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Küng, Hans (1991). "Dialogability and Steadfastness: On Two Complementary Virtues", *Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion*, Pp. 237-49.
- McCarthy, K. (1998). "Reckoning with Religious Difference: Models of Interreligious Moral Dialogue." In: *Explorations in Global Ethics: omparative Religions Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder: Westview, Pp. 73-117.
- Moyaert, Marianne (2012). "Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue", *Modern Theology*, 28, pp. 25-52.
- Moyaert, Marianne (2011). *Fragile identities: Towards a theology of*
- Arweck, E. & Nesbitt, E. (2009). "Young people's identity formation in mixed-faith families: continuity or discontinuity of religious traditions?" *Journal of Contemporary Religion*, Vol 25, Pp. 67-87.
- Arweck, Elisabeth; Stringer, Martin D. (2002). *Theorizing faith: the insider/outsider problem in the study of ritual*, Birmingham: The University of Birmingham Press.
- Baumann, Gred (2004). "Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach." In: G. Baumann and A. Gingrich (eds). *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. New York: Berghahn Books, Pp. 18-50.
- Brecht, Mara (2010). *Taking the Epistemology of Interreligious Dialogue Seriously: Belief, Religious Diversity, and Interreligious Dialogue as a Virtuous Doxastic Practice*. Fordham University.
- Byrne, Peter (1995). *Prolegomena to Religious Pluralism. Reference and Realism in Religion*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cobb, J.B. (1990). "Responses to Relativism: Common Ground, Deconstruction and Reconstruction" *Soundings*, Vol. 73, Pp. 595-616.
- Daggers, Jenny (2013). *Postcolonial theology of religions: particularity and pluralism in world Christianity*, London New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- D'Costa, Gavin (2000). *The meeting of religions and the Trinity*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- D'Costa, Gavin (1986). *Theology and religious pluralism: The challenge of other religions*. Oxford: Blackwell.
- Dupuis, Jacques (2004). "Renewal of Christianity through Interreligious Dialogue", *International Journal in Philosophy and Theology*, 65, Pp. 131-143.
- Dupuis, Jacques (2001). *Christianity and*

as a Practice Promoting Soteriological Growth, University of the West.

interreligious hospitality. Amsterdam, New York: Rodopi.

- Netland, Harold A. (1991). *Dissonant voices: Religious pluralism and the question of truth.* Vancouver: Regent College Publishing.
- Netland, Harold A. (2001). *Encountering religious pluralism: the challenge to Christian faith & mission*, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Race, Alan (1993). *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Schmidt-Leukel, Perry (2009). *Transformation by integration: How inter-faith encounter changes Christianity*. London: SCM.
- Tanner, Jesse F. (2012). *Dialogical Transformation: Exploring the Creative Possibilities of Interreligious Dialogue*

الهیات تطبیقی(علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۱۲۰- ۱۰۵

دیدگاه‌های نظری به گفتگوی بنیادینی در ایران

مجید جعفریان*محمد مسجدجامعی**

چکیده

گفتگو در بین انسان‌ها را باید با تاریخ پیدایش بشر پیوند زد. انسان‌ها، چون واجد زبان هستند، گفتگو را مسلط بر حوزه‌های مختلف زندگی روزمره‌شان کرده و تعاملات اجتماعی‌شان را با گفتگو امکان‌پذیر می‌سازند. از جمله گفتگوها، گفتگوهای بنیادینی است که در برخی از آموزه‌های ادیان به نحو صریح و یا ضمنی به آن اشاره شده است. این مفهوم و بحث‌های پیرامون آن به سبب نقش بازدارندگی‌اش در دورکردن انسان‌ها از خشونت و دست‌آویز قرارگرفتن آن توسط برخی از قدرت‌های برتر در بین و پس از جنگ جهانی دوم، در سطح جهان فراگیر شد و جایگاه برجسته‌ای در حوزه‌های مهم سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی به‌دست آورد. در ایرانِ پس از انقلاب نیز، به سبب ظهور تحولات ساختاری دین در حوزه عمومی، بحث از گفتگوی ادیان شکل سازنده‌ای به خود گرفت. همین امر موجب شکل‌گیری و طرح دیدگاه‌های گوناگون از سوی اندیشمندان دینی در جامعه ایران گردید. در این مقاله تلاش می‌شود با کاوش در گفتارها و نوشتارهای ناظر به گفتگوی بنیادینی در ایران، فرایند نظری سه دیدگاه؛ یعنی گفتگو به مثابه کنشی تعامل‌محور، ضرورت‌محور و زمینه‌محور بررسی شود.

واژه‌های کلیدی

گفتگو، گفتگوی بنیادینی، گفتگوی تعامل‌محور، گفتگوی ضرورت‌محور، گفتگوی زمینه‌محور.

مقدمه

دیالوگ(Dialogue) یا گفتگو، گفت و شنودهایی است که بین دو و یا چندین فرد رخ می‌دهد. در حقیقت دیالوگ می‌تواند به عنوان شیوه‌ای برای دسترسی به فهم و

*دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران(نویسنده مسئول). majidjafarian1357@yahoo.com
** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. moh.mja@gmail.com

تاریخ وصول ۹۳/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۲/۲۳

درک متقابل از موضوع و یا وضعیتی تعریف شود که از طریق پرس و جو، آموزش و استدلال رخ خواهد داد. این فرایند، افراد را به یک اجماع منطقی پیرامون موضوعات مورد بحث سوق خواهد داد. با این توضیح، دیالوگ یا گفتگوی بینادینی در حقیقت فرایندی زبانی است که بین دو و یا چندین فردِ دیندار از ادیان مختلف به منظور درک و فهم منطقی از گفتارهای «دیگری دینی» اتفاق می‌افتد. (Mvumbi, 2004:2). بدون تردید بخشی از اهداف این گفتگوها ایجاد و سوق انسان‌ها به سمت صلح و آرامش است و تحقق صلح و آرامش در گرو درک صحیح از دیگری و اهمیت‌دادن به او است. با وجود این، در جهان امروز نمی‌توان «در خود و برای خود» زیست، بلکه می‌بایست به چگونگی امکانِ محلی همزیستی هماهنگ سنت‌های دینی در حوزه عمومی و سایر اقتدارهای غیر دینی (خالق‌پناه،۱۳۸۵: ۵) و ارتقاء وضعیت رفتارهای دینی در جهت صلح نیز اندیشید. همزیستی بین سنت‌های دینی گوناگون، نیازمند تعامل و همکاری دینی بین همه سنت‌ها بوده که بخش عمده‌ای از این همکاری‌ها در گرو گفتگوهای بینادینی است. گفتگوهای سازنده‌ای که علی‌رغم مشاهده و در نظرگرفتن همه سنت‌ها و احترام به حقوق آن‌ها، نگرش‌های موجود سنتی را تغییر داده و با ایجاد شیوه‌ای جدید، ثبات و آرامش را بر روابط میان مذهبی حاکم کند.

گفتگو، پدیده جدیدی نیست و در ادبیات علمی سابقه آن به سقراط و حتی پیش از آن می‌رسد، اما آنچه امروز مشاهده می‌شود حکایت از ضرورت روزافزون این امر بوده و احتمالاً در آینده یکی از برجسته‌ترین محورهای مطالعات آکادمیک دپارتمان‌های دینی جهان خواهد شد. این به دلیل آن است که اکنون نه تنها جهان عوض شده، بلکه فهم انسان‌ها از جهان‌شناسی نیز متحول گردیده است؛ تحولی که ما را به از نو فهمیدن دانسته‌های خود و دیگران دعوت و بلکه الزام می‌کند. تاریخ ادیان نیز، همواره شاهد گفتگوی پیروان ادیان بوده است. بحث از گفتگوی ادیان عملاً «پس از تشکیل پارلمان جهانی ادیان در سال ۱۸۹۳ و با رویکردی صلح‌طلبانه بین ادیان قوت گرفت، اگرچه امروزه این گفتگوها و نشست‌ها تغییر یافته و رشد کرده است و از گفتگوهای یک جانبه به نمونه گفتگوهای دو جانبه نزدیک و نزدیک‌تر شده‌ایم». (سلطانی، ۱۳۸٤: ۷)

گفتگوی ادیان، نخست در چارچوبی محدود و در سطح مؤسسات پژوهشی و مجامع علمی و دینی مطرح شد، اما پس از اوج‌گیری پروژه برخورد و سقوط تمدن‌ها و پیدایش جنبش‌های فکری‌سیاسی، گفتگوی ادیان در سطح رویین مباحث نیز خودنمایی کرد و پژوهش‌های آکادمیک متعددی به شکل عام، به مقارنه میان ساختار عقیدتی، اخلاقی و ساختار شریعت در اسلام، تورات و انجیل و ادیان دیگر گوناگون پرداختند. به شکل خاص نیز، این تحقیقات بر مسایلی چون توحید و اخلاق تمرکز داشت (حللی، ۱۳۸٤: ۲۰). در واقع اگرچه این پژوهش‌ها به فراخور آموزه‌های دینی، فضای سیاسی و فرهنگی و چارچوب‌های نظری و فکری در هر منطقه، جامعه و کشوری متفاوت است، اما ایده کلی و فراگیر این است که علی‌رغم برجسته کردن مشترکات ادیان، به جهانی‌سازی بحث‌های ادیان و نقش آن‌ها در تحولات مختلف نیز پرداخته شود.

در جامعه ایران نیز، بحث از گفتگوی بینادینی از آغاز انقلاب به سبب تأکید مداوم نظام دینی بر ایجاد صلح و پرهیز از خشونت در جهان در دستور کار بسیاری از برنامه‌های سیاسی و توسعه اجتماعی و تعاملات بین المللی قرار گرفت. در این میان استفاده از ظرفیت دینی در رأس تفکر گفتگو با «دیگری» قرار گرفت و همواره بر دستور عمومی و فراگیر ادیانیِ حاکم بر جهان؛ یعنی «گفتگوی ادیان آری، تضاد خیر» تأکید گردید. همین امر موجب رونق‌گرفتن آراء و دیدگاه‌های گوناگونی میان عالمان و اندیشمندان دینی در ایران شد و مسیر را برای تحولی نمادین در این عرصه گشود. با وجود چنین

رویکردی به مسئله ادیان طرح این پرسش منطقی است که دیدگاه‌های طرح‌شده در حوزه گفتگوی بنیادینی چگونه به تحلیل فرایند این سنخ از گفتگو پرداخته و از چه زاویه‌ای سعی بر بیان دیدگاه نظری‌شان دارند. در این مقاله تلاش می‌شود با بررسی گفتارها و نوشتارهای سه شخصیت برجسته این حوزه فکری یعنی محقق داماد، ابوالحسن نواب و محمد مسجدجامعی سه دیدگاه درباره گفتگوی بنیادینی؛ یعنی گفتگوی تعامل‌محور، ضرورت‌محور و زمینه‌محور طرح، ارزیابی و نقد شود.

پیشینه تحقیق

اگرچه بحث درباره گفتگوی بنیادینی در غرب بسیار شایع بوده و دیدگاه‌های متفاوت درباره آن وجود دارد، اما این بحث هنوز در ایران پروبلماتیزه نشده و به‌طور جدی و آکادمیک دنبال نمی‌شود. از این‌رو، نه تنها پژوهشی مستقل به این بحث نپرداخته است، بلکه پژوهشی که بازتاب و ناظر بر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های متفکران و شخصیت‌های برجسته ایرانی باشد نیز تولید نشده است. صرفاً برخی آثار و مقالات به طرح دیدگاه‌ها و موضوعات کلی درباره این مسئله پرداخته‌اند. مسجدجامعی (۱۳۷۹) در پژوهشی با عنوان گفتگوی دینی - گفتگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران جدید، به بحث از گفتگوی دینی و تمدنی و البته ناظر به رابطه اسلام و مسیحیت و روابط درونی شاخه‌های مختلف مسیحی در دوران معاصر می‌پردازد. در این کتاب در ده مقاله با موضوعاتی چون: دین و تمدن: رابطه متقابل، دین و نوگرایی، ایران و اروپا: اصول و امکانات و اسلام، مسیحیت و تمدن نوین به چاپ رسیده و در قسمت مصاحبه‌ها نیز دوازده گفت و شنود گردآمده است همچون اسلام و غرب: تلقی جدید، مسیحیت امروز: جریان‌ها و هدف‌ها، دین و ناسیونالیسم در اروپا، ایران و کلیسای ارتدوکسی، نقش جهانی واتیکان و مسیحیت در روزگار ما. مظفری (۱۳۸۲) در پژوهشی با عنوان جهان اسلام و گفتگوی ادیان پس از بیان پیشینه گفتگوی ادیان ابراهیمی شامل اسلام، مسیحیت و یهود به اهداف پنهان سیاسی و اقتصادی همایش‌های گفتگوی ادیان پرداخته و در این زمینه به سه رویکرد سلبی، ایجابی و هدفمند و محدود در برقراری رابطه و گفتگو بین ادیان به‌ویژه اسلام و سایر ادیان اشاره می‌کند. از پژوهش‌های دیگر می‌توان به پژوهش مهدی سنایی(۱۳۸۳) با عنوان جهانی‌شدن و گفتگوی ادیان و محمدرضا بهشتی(۱۳۸۳) با عنوان صلح و حقیقت در گفتگوی ادیان اشاره کرد.

۱. گفتگوی بنیادینی به مثابه کنشی تعامل‌محور

از نخستین پیشگامان بحث گفتگوی بنیادینی در ایران، محقق داماد است که مهم‌ترین دیدگاه‌های خود را را در مقاله‌ای با عنوان دین و گفتگوی تمدن‌ها مطرح کرده است. وی با بیان سیر تاریخی گفتگوی بنیادینی تلاش می‌کند فهم جدیدی از این مفهوم را که در حال شکل‌گیری است، برجسته نمایند. وی معتقد است، گفتگوی دینی دست کم در آیین اسلام، مسیحیت و یهودیت ریشه دینی دارد. از این‌رو، در طول تاریخ دین توجه به خاستگاه دینی موجب بروز دو نوع گفتگوی بنیادینی متمایز از یکدیگر شده است. گفتگویی که بر رویکردی درون دینی بنا شده و حالت دفاعی دارد و گفتگویی که علاوه بر حفظ نگاه درون‌دینی بر رویکردی تحول‌گرا تأکید می‌کند. در رویکرد دفاعی «ارتباط‌هایی که در قدیم برقرار می‌شده، عناوین موعظه و ارشاد، دعوت و یا احتجاج و جدال بوده است ... مسلمانان به حکم یک آیه قرآنی مأمور بودند که با دیگران از طریق حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن برخورد کنند ... در مسیحیت نیز واژه «تبشیر»، وجود داشت که آن هم نوعی «دعوت» تلقی می‌شد. از این‌رو، در این نوع دیالوگ شرکت‌کننده ... متکلمی بوده که می‌خواسته است عقاید طرف مقابل را رد و از صحت عقاید دینی خود، دفاع کند و یا استادی بوده که قصد داشته مطالبی را به شاگردان یا مریدان خود بیاموزد» (محقق داماد، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱). نکته دیگر در

رویکرد دفاعی این است که گفتگو بنا بر تساوی طرفین نیست، بلکه تلاش برای نوعی اثبات هویت خود و گاهاً نشان دادن نوعی سلطه بر دیگری است. تلاش برای دست‌یابی به آن چیزی است که شخص دفاع‌گر آن را برحق دانسته و با اثبات آن بر خصم و دشمنش غالب می‌شود. «...بنابراین طرفینِ گفتگو در این آثار برابر نبوده‌اند؛ و لذا یک طرف دهنده بوده است و طرف دیگر گیرنده، یکی قصد ارشاد و تبلیغ داشته و دیگری را فروتر از خود می‌انگاشته است»(همان).

محقق داماد، رویکرد و یا فهم دیگر از گفتگوی دینی را نتیجه و در پس تحولات اجتماعی در قرن بیستم می‌داند. در این رویکرد که از آن می‌توان به «رویکرد تحولی» نام برد، تلاش متدینان و عالمان دینی برای سازگاری است و نه دفاع یا رد طرف مقابل. به عقیده وی دو عامل اساسی در شکل‌گیری فهم جدید از گفتگوی دینی نقش داشته است. نخست این‌که با ظهور تحولات جدید، تنش‌هایی بوجود آمد که متدینان و نیز دینداری آن‌ها را به شدت تحت تأثیر قرار داد. از این‌رو، ایده «نزدیک شدن مؤمنان» به یکدیگر به منظور حفظ عقاید، آموزه‌ها و مناسک دینی در پس تحولات جنگ و پس از جنگ برجسته شد. علت دیگر ظهور مکتب‌های الحادی در غرب بود که می‌کوشیدند براساس اندیشه‌های خود ظهور عمومی دین را کم‌رنگ کنند. با توجه به این دو عامل نوع نگاه‌ها به گفتگوی بنیادینی تغییر کرد و کلید شکل‌گیری گفتمان جدید، از معنای سابق به معنای جدید «دیالوگ» رقم خورد. بدین‌ترتیب «دیالوگ، به گفتگو و بحثی اطلاق شد که پیروان دو دین برای رسیدن به تفاهم و وجوه مشترک انجام می‌دهند و هیچ‌کس سعی در تخطئه عقاید دیگری و تبلیغ عقاید دینی خود ندارد. از این رو محقق داماد، هدف و ضرورت بحث از گفتگوی دینی را :«حفظ سلامت دینی در جامعه بشری و اعتصام به حبل الله و دفاع از معنویات» می‌داند «لکن این کار نه از راه تخطئه ادیان دیگر، بلکه از راه تفاهم با یکدیگر و تشریک مساعی و صلح و دوستی انجام می‌گیرد». (همان)

محقق داماد، دو شرط را برای ایجاد یک گفتگوی بنیادینی، ضروری می‌داند. «اولین شرط برقرار کردن دیالوگ این است که طرفین برای یکدیگر حق تساوی و احترام قائل شوند... هر دو طرف بپذیرد که طرف مقابل او، از راه دین خود به تجربه یا تجربه‌های معنوی رسیده است... دیگر این‌که در یک بده و بستان حقیقی شرکت کنند؛ یعنی همان‌طور که سعی دارد تا از عقاید خود برای دیگران سخن بگوید و فوایدی را که در دین خود بدان رسیده است به دیگری هم بدهد، کوشش کند که از دیگری هم چیزی بستاند، به سخنان او گوش دهد و با او به همدلی برسد».(همان). بنابراین؛ به عقیده داماد گفتگو، در حقیقت کنش متقابل هر دو طرف در یک «امر مشترک» است. این کنش براساس سه اصل اساسی صورت می‌گیرد؛ توجه به حق مشترک، احترام متقابل و در نهایت داد و ستد دینی. در حقیقت وی، با تمرکز بر این سه اصل تلاش می‌کند اساس گفتگوی دینی تعامل‌محور را، بر آن‌چه ادیان به‌ویژه ادیان ابراهیمی اشتراک دارند، بنا کند. با وجود این، اصول سه‌گانه فوق نیز بر چهار نکته بنیادین تأکید خواهد کرد:

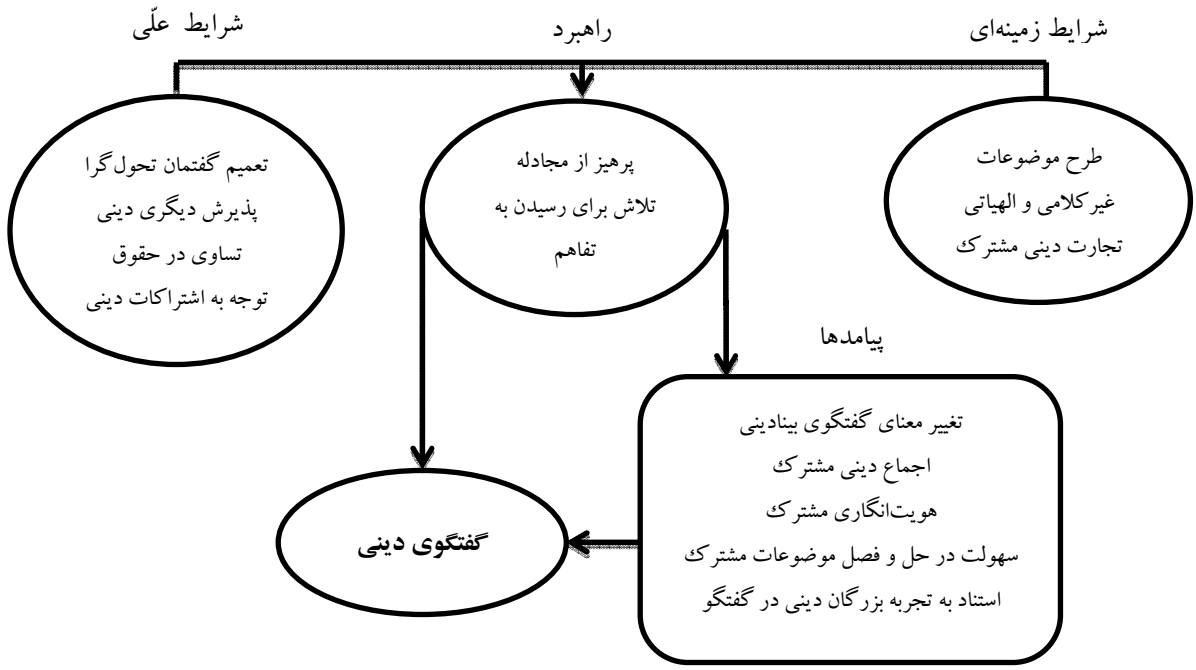
- کنار نهادن آن‌چه طرفین در مسلک خودشان حق می‌دانند.
- پرهیز از ضربه زدن، دوری از مجاب کردن و سازگار کردن دیگری با عقاید خود.
- تلاش برای رسیدن به نوعی تفاهم، که می‌تواند در کمال صلح و آرامش صورت گیرد.
- ایجاد فرصتی برای خود و دیگری تا هر دو طرف به‌واسطه یک داد و ستد دینی به اجماع و هویت مشترک و قابل دسترس‌شان دست یابند.

داماد، به منظور تحقق گفتگوی دینی به دو راه‌حل اساسی اشاره کرده است. نخست، گام برداشتن و به کاربستن تجربه‌ای است که از برخی برجسته‌گان و عالمان دینی هر دو طرفِ گفتگو سر زده است. وی به تجربه

«جان‌هیک» و «مونتگمری وات»، اسلام‌شناس معروف اسکاتلندی اشاره کرده و معتقد است برای برون‌رفت از بحران در حوزه گفتگوی ادیان باید به پیروی از سنت و تجربه چنین شخصیت‌هایی وفادار ماند. در حقیقت «این دو نویسنده بزرگ توانسته‌اند در نتیجه دیالوگ‌های بیرونی و درونی با اسلام، تحولی در نظام اعتقادی خود ایجاد کنند و در عین حال که به مسیحیت وفادار مانده‌اند، با اسلام هم سخنی صمیمانه پیدا کنند. و من معتقدم اگر راهی را که این دو نفر رفته‌اند، سایر مسیحیان هم می‌پیمودند، تحولی عظیم در روابط مسیحیان با سایر ادیان از جمله اسلام پدید می‌آمد».(محقق داماد، ۱۳۸۲: ۱۲).

دوم، جابه‌جایی و تغییر موضوعاتی است که گفتگو بر سر آن‌ها صورت می‌گیرد. داماد، معتقد است که در این راستا باید: «گروه‌ها، شخصیت‌ها و نهادها و به طور کلی ادیان به جای تمرکز بر موضوعات کلامی و فلسفی و بحث از آن‌ها به موضوعات جدیدی توجه کنند که به نوعی مرتبط با زندگی بشری و در حال تهدید کردن آن است. موضوعاتی نظیر محیط زیست[1]، نهاد خانواده و حقوق بشر».(محقق داماد، ۱۳۸۲: ۱۹).

شکل ۱: مدل گفتگوی دینی محقق داماد



براساس این الگو، نگاه تعامل‌محور در گفتگوی بنیادینی بر محوریت پذیرش طرف مقابل بنا شده است. در حقیقت پذیرش دیگری، بنیان کنش فعالانه در یک گفتگوی بنیادینی است. آن‌چه در مسئله پذیرش دیگری دینی نفهته است، تلاشی پنهان برای ابراز و دیده‌شدن تساوی انسان‌ها در حقوقی است که آموزه‌های ادیان نیز به آن اشاره کرده‌اند. این تغییر گفتمان از رویکرد دفاعی و مجادله‌گر که توان ارتباط و کنش مستقیم با دیگری دینی را ندارد به گفتمان تحول‌گرایانه، اساساً گفتگوی بنیادینی را به نگاه تعامل‌محور نزدیک کرد؛ به این معنا که آن‌چه در این بین و به طور فراگیر به همه گروه‌ها و دسته‌ها و حتی سازمان‌های دینی کمک می‌کند، رسیدن به فهم مشترک از موضوعات غیر کلامی و الهیاتی، دست‌یابی به اجماع مشترک و همچنین هویت‌انگاری دینی مشترک براساس تجارب دینی و کنش فعالانه‌ی ناظر به پذیرش دیگری دینی است. از این‌رو، برای رسیدن به امر گفتگو

لزوماً نیازمند اعتماد به کنش‌ها و رفتارهای دیگری دینی براساس کنش فعالانه هستیم. گروه‌های دینی، به هر میزان که از مباحثه‌های کلامی دور شوند، از داد و ستد دینی منطقی‌تر و با عقلانیت‌تری برخوردار بوده و در فضای عمومی‌تری تنفس خواهند کرد. در واقع، داد و ستد دینی، منطقی زمانی در دسترس است که دیگری دینی به طور فی‌نفسه و نه با نگاهی انحصارگرانه مورد توجه قرار گیرد. از این‌رو، تحلیل گفتگوی بنیادینی نه از سنخ تحلیل‌های جزم‌اندیشی و معرفت‌شناسانه کلامی است و نه به دنبال ترویج اندیشه تساهل‌گونه درباره این مسئله است، بلکه گفتگوی بنیادینی ابزاری برای اِبراز و توجیهِ بودن در کنار دیگری است.

۲. گفتگوی بنیادینی به مثابه کنشی ضرورت‌محور

ابوالحسن نواب، از دیگر برجسته‌گان، فعالان و نظریه‌پردازان حوزه گفتگوی دینی در ایران است. وی در بحث از معنای گفتگوی دینی، دو معنا را از یکدیگر متمایز می‌کند. معنایی که غرب از گفتگوی ادیان ارائه می‌کند و معنایی که خاستگاه آن بینش و نگاه شرقی است. نواب، معتقد است که گفتگوی ادیان در غرب براساس «مصلحت» شکل می‌گیرد، برخلاف شرقی‌ها که نگاهشان به گفتگوی ادیان نگاهی بر مبنای «ضرورت» است؛ چرا که شرقی‌ها نه تنها این‌گونه گفتگوها را ضرورتاً به عنوان ابزاری برای حل بحران‌های اجتماعی می‌دانند، بلکه به دنبال طرح مسائل جدید در حوزه گفتگوی ادیان هستند. بر خلاف غربی‌ها که تن به گفتگوی مصلحتی می‌دهند، چون در سایه گفتگوی ادیان می‌توانند به حیات سکولار و بنیان‌های برندازنده‌شان ادامه دهند. نواب در این باره می‌گوید:«در شرق به خاطر ملاحظاتی از جمله توجه عمیق‌تر به دین از منظر معنابخشی که نوعی نگاه کارکردی به دین است و نیز به این سبب که در شرق کشورها و دولت‌ها با جمعیت‌های دینی چه اقلیت و چه اکثریت، چه مهاجر چه بومی، مشکلی احساس نکردند و آن را خطری برای ثبات و امنیت جامعه نمی‌دانند، بیشتر با گفتگویی که من آن را گفتگوی ضروری می‌نامم روبرو هستیم... غرب و بخصوص اروپا، وقتی از گفتگو سخن می‌گوید گفتگوی مصلحتی و نه الزاماً گفتگوی ضروری را مدنظر دارد؛ گفتگویی که از پس آن می‌خواهد به حل بحران‌های اجتماعی- امنیتی و سیاسی ناشی از وجود اقلیت‌های دینی و حتی جوامع دینی غالب خودش برسد. مبانی سکولار و غیر دینی این حکومت‌ها اقتضا می‌کند که ادیان را در کنار هم بنشانند تا خود راحت‌تر ادامه حیات دهند»(نواب، ۱۳۸۳: ۱۱).

«نواب» درباره ضرورت بحث از گفتگوی دینی در جهان معتقد است که دو عامل باعث شد که ضرورت این بحث در بین کارگزاران ادیان احساس شود. نخستین عامل، «رایج‌شدن جریان موسوم به جریان «فرهنگ تقابل» بود که نگاه‌ها را متوجه بحث گفتگوی بنیادینی کرد. منظور نواب از فرهنگ تقابل، «حرکت‌های گریز از مرکز فرهنگی-دینی [است] که از دل ادیان اصیل و سازمان‌یافته بیرون زدند و با موج نوخواهی و تجدید نظرطلبی‌ها با باورها و اعتقادات جوانان آن دوره درآمیختند. این درهم آمیختگی باعث شکل‌گیری جنبش‌هایی شد که در براندازی بنیان‌های اصیل دینی نقش اساسی داشتند. از این‌رو توجه به گفتگوی ادیان برجسته شد. عامل دیگری که این ضرورت را برجسته‌تر کرد« شکافی [است] که میان دینداری و ادیان سنتی و مطالبات نهضت‌های جدید و نوگرا پدید آمد.این حادثه اگرچه در جهان مسیحی رخ داد اما همه ادیان سنتی و سازمان یافته رابه چالش کشید و آن‌ها گویی خود را در مقابل دشمنی مشترک یافتند و از این رو خصومت‌ها را به کناری نهادند و به فکر چاره افتادند»(همان).

بنابراین، هم کسانی که پا در عرصه آموزه‌های سنتی داشتند و هم کسانی که قائل به اندیشه سکولار بودند نیازمند به گفتگوی دینی هستند. دسته نخست، برای حفظ باورها و ارزش‌ها و رفع بحران‌های گوناگون اجتماعی به

گفتگوی دینی دست می‌زنند که «نواب» از آن به گفتگو بر اساس ضرورت نام برد و دسته دیگر؛ یعنی سکولارها نیز برای حفظ حیات خود و به نوعی تسلط بر اندیشه‌های سنتی به گفتگوهایی دست می‌زنند که از روی مصلحت و کنار آمدن با رقیب رقم می‌خورد. «نواب» معتقد است که در بین این دو نوع گفتگو، گفتگوی شرقی برجسته می‌باشد و این نوع گفتگو است که باید مطرح گردیده و فراگیر شود. وی در این‌باره می‌گوید:«چه خوب بود و هست که گفتگوی ادیان با رویکرد شرقی‌اش فراگیر شود». (همان: ۱۲)

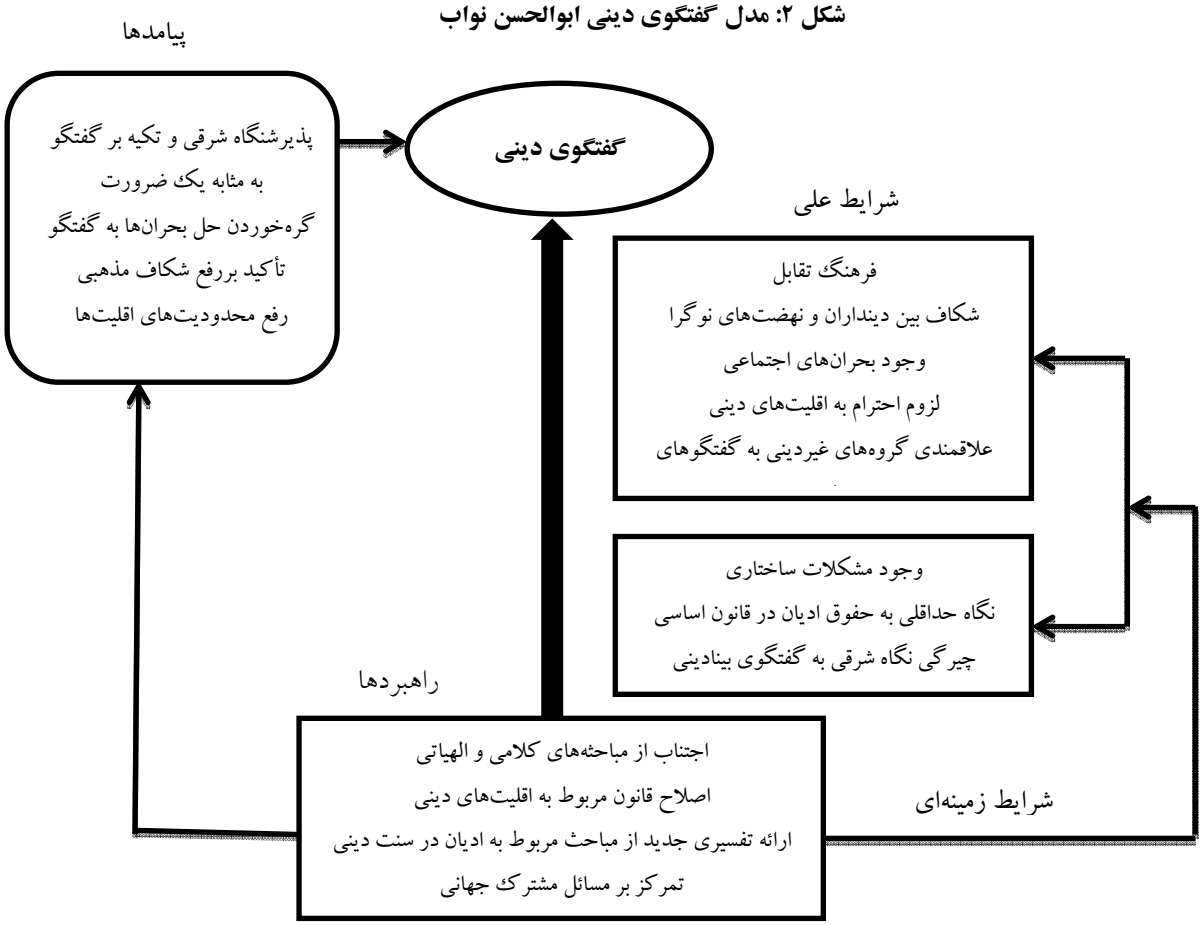
پندار «نواب» راجع به سیاست گفتگوی دینی در ایران این است که گفتگوها بیشتر از سنخ دوم؛ یعنی از روی مصلحت و کنارآمدن با رقیب است. وی دلیل آن را برخی از مشکلات ساختاری می‌داند که در حوزه گفتگو در ایران وجود دارد. وی در این رابطه می‌گوید:«آنچه در این حوزه در ایران در حال رخ دادن است، اگرچه به لحاظ ساختاری با مشکلاتی چون فقدان برخی مؤلفه‌های اصیل یک گفتگوی خوب و ثمربخش و عدم استفاده از کسانی که علاوه بر آگاهی تخصصی اسلام، با دیگر ادیان نیز آشنایی داشته باشند، روبرو بوده است، اما در مجموع گفتگوهایی بوده‌اند که می‌توان آن‌ها را در نوع دوم طبقه‌بندی کرد. (همان)

نکته دیگری که «نواب» به آن اشاره کرده است آماده‌سازی مقدمات و راه‌کارهایی است که به یک گفتگوی دینی-اگرچه مصلحتی- کمک می‌کند. «نواب»، دو راهکار اساسی را برای این کار پیشنهاد می‌دهد. نخستین راه، تفسیر جدیدی از آن چیزی است که در قانون اساسی در مورد اقلیت‌های مذهبی وجود دارد. وی معتقد است با وجود این‌که ایرانِ پس از انقلاب دستاوردهای خوبی در حوزه گفتگوی ادیان به دست آورده، اما با این وجود در گفتگو با برخی از ادیان- منظور ادیان شرقی است- پیشرفتی نداشته است. وی برآن است که با در نظر گرفتن دو حوزه سیاسی و کلامی می‌توان در مسیر تحول معنایی نسبت به «بندی» که در قانون اساسی است و مربوط به اقلیت‌های دینی است حرکت کرده و تحولی را در نظام گفتگوی دینی در ایران ایجاد کرد. این امر باعث می‌شود حرکت به سوی گفتگویی منطقی و فراگیر با دیگر ادیان نیز رقم خورده و گفتگوی ادیان را سازماندهی شده‌تر به پیش برد.

از این‌رو وی اعتقاد دارد:«ما با توجه به حصری که در قانون اساسی برای تعداد اقلیت‌های دینی رسمی در نظر گرفته شده است در حوزه گفتگوی با ادیان شرق کمتر تلاش کرده‌ایم، اما اگر سیاست اصلی نظام و تشیع را در نظر بگیریم این شمارش در قانون اساسی را شاید بتوان از باب نمونه و مثال یا حتی در مفهوم واژه اهل کتاب توسّعی قایل شد و پاره‌ای دیگر از ادیان را نیز اهل کتاب دانست(همان).

راه دیگری که «نواب» بر آن تأکید کرده است، اجتناب از هرگونه مباحثه‌ی کلامی و الهیاتی در حیطه گفتگوی دینی و تمرکز بر موضوعاتی است که به نوعی به صورت موضوعات مشترک و جدید در حوزه گفتگوهای دینی مطرح بوده و در حال حاضر به شکل ریشه‌ای در گفتگوها به آن پرداخته می‌شود. «نواب»، در این‌باره می‌گوید:« اکنون طرف‌های گفتگو وارد بحث‌های ریشه‌ای می‌شوند و می‌خواهند مباحثی مانند: عشق، صلح، دوستی، آزادی و عدالت را مطرح کنند. آن‌ها از وارد شدن به مباحث کلامی و الهیاتی اجتناب دارند و به نظر می‌رسد این مشی، مشی ثمربخشی است». (همان)

شکل ۲: مدل گفتگوی دینی ابوالحسن نواب



براساس مدل بالا، شرایط علّی متفاوتی برای توجه به گفتگوی بنیادینی در جهان مدرن بیان شده است. آن‌چه برای «نواب» در مرحله نخست مهم است، نگاه پلورالستیک به مسئله گفتگوی بنیادینی نیست، بلکه رشد نگاه ضرورت‌محور به گفتگوی بنیادینی در جامعه شرقی است. «نواب»، وجه تمایز رویکرد ضرورت‌محور به مسئله گفتگو و رویکرد مصلحت‌گرایانه که بیشتر غربی‌ها در پی آن هستند را تابع شرایط و گفتمان مسلط درباره گفتگوی بنیادینی در شرق می‌داند. به نظر نواب، نگاه ضرورت‌محور به چند دلیل از اهمیت برخوردار شده است. در واقع، پدیده فرهنگ تقابل، شکاف بین دینداران و نهضت‌های نوگرا، وجود بحران‌های اجتماعی، لزوم احترام به اقلیت‌های دینی و علاقمندی سکولارها به گفتگوهای دینی، از مهمترین عوامل نگاه ضرورت‌محور در تفکر شرقی است. در این صورت، «نواب» از طرفی به دنبال پرکردن شکاف در روابط دینداران با دیگری دینی است و از سوی دیگر این مسئله را با جریانات و بحران‌های اجتماعی گره می‌زند. نگاه ضرورت‌محور، با ایده پلورالستیک‌بودن گفتگوی بنیادینی تلفیق شده است و حلقه وصل این دو، اصلاح قانون اقلیت‌های دینی در قانون اساسی و همچنین ارائه‌کردن تفسیر جدیدی از سنت دینی درباره تعامل با ادیان است. در حقیقت از نگاه «نواب»، پلورالستیک‌شدن گفتگوی بنیادینی بیش از آنکه مسیری کلامی و الهیاتی طی کند، واجد گونه‌ای از خط‌مشی حقوقی و قانونی خواهد بود. این اصلاح به معنای تسامح و هرج و مرج در روابط دینی و به حق دانستن یک دین خاص نیست، بلکه زمینه‌ای است برای رشد گفتگوها. رشد گفتگوها به رفع آسیب‌ها از موضوعاتی نظیر عشق، صلح، دوستی، آزادی و عدالت که با زندگی روزمره دیندارن گره خورده است، کمک خواهد کرد. موضوعاتی که تخریب آن‌ها همه طیف‌های دینی مختلف را تهدید می‌کند و راهی جزء دسترسی به یک

دیدگاه مشترک برای حل و فصل آن‌ها پیش روی ما نخواهد گذاشت.

۳. گفتگوی بنیادینی به مثابه کنشی زمینه‌محور

«مسجدجامعی» نیز یکی دیگر از فعالان عرصه گفتگوی بنیادینی در دهه‌های پس از انقلاب ایران است. از آثار برجسته وی در حوزه گفتگوی دینی کتاب گفتگوی دینی – گفتگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران جدید است که نمونه‌ای از نحوه نگرش اندیشمندانه و نگارش مجذوبانه درباره بحث گفتگوی بنیادینی در ایرانِ پس از انقلاب می‌باشد. «مسجدجامعی»، در مورد مفهوم گفتگوی دینی معتقد است که: « مهم نیست که واژه گفتگو و یا ترجمه‌های مختلف آن به زبان‌های مختلف سابقه تاریخی دارد یا ندارد، برای اینکه این کلمات و معادل‌های آن در زبان‌های دیگر، در یک فضای معنائی جدیدی استعمال و اصولاً فهمیده می‌شود و به اعتباری می‌توان گفت: آن فضای اصطلاحی، و نه آن فضای لغوی، موضوع جدیدی است. به معنای مصطلح این واژه که در گذشته بوده یا نه و اگر بوده به چه معنایی بوده است، توجهی نداریم، ولی این کلمه در فارسی و معادل‌هایش اصطلاحاتی هستند که به لحاظ بار معنایی کاملاً جدید هستند». (http://www.religions.ir).

با وجود این، شخصیت‌های دینی، واضع واژه گفتگو نبوده‌اند، بلکه گفتگو براساس بستری بار معنایی خود را به دست آورده که این بستر توسط دیگران ایجاد شده است و البته توسط همان شخصیت‌های دینی در همان فضا مورد استفاده قرار گرفته است. «مسجدجامعی» در این‌باره می‌گوید: «واقعیت این است که موضوع گفتگو چیزی نیست که توسط خود شخصیت‌های دین وضع شده باشد. توسط دیگران کلمه گفتگو در فضائی شکل می‌گیرد و بار معنائی پیدا می‌کند و سپس آن کلمه با آن بار معنایی توسط دیگران به کار می‌رود. (همان). بنابراین، به عقیده «مسجدجامعی»، دو عامل موجب ایجاد معنای جدیدی برای گفتگوی بنیادینی در شرایط مدرن شده است. نخست زمینه اجتماعی است که بستری برای شکل‌گیری معنا بوده است. دوم نگاه معرفت‌شناختی به این مفهوم است که اساساً در حوزه‌های غیردینی ایجاد شده و پس از آن توسط کارگزاران دینی به حوزه دین ورود یافته است.

مسجدجامعی ضرورت بحث از گفتگوی بنیادینی را مرتبط با نگاه متفاوت مذهبی به این حوزه می‌داند. وی بر این باور است که «پیروان یک دین بیش از آنکه متأثر از پیام نهایی دین خود باشند، متأثر از ساختار ایدئولوژیکی و اخلاقی و عبادی و فقهی آن دین هستند. لذا تأکید بر مشترک‌بودن پیام ادیان آسمانی از اهمیت ساختاری آن در تکوین خصوصیات ایدئولوژیکی و روانی و اجتماعی پیروانش نخواهد کاست و اصولاً و عموماً همین ویژگی‌ها است که مسیر و شکل تحولات تاریخی و فکری و اجتماعی یک دین را تعیین می‌کند(مسجدجامعی، ۱۳۷۲: ٤٧). از این‌رو، به دو سبب مسلمانان و به‌خصوص شیعیان به گفتگوی بنیادینی توجه کرده‌اند. نخست، تفاوتی است که بین تفکر شیعی و سنتی وجود دارد. تفاوتی که ریشه در نوع نگرش و البته شیوه بررسی آموزه‌های دینی و متدلوژی به کارگرفته شده، در تبیین آن‌ها است. برجستگی این تفاوت در به‌کارگیری عقل در استدلالات دینی است. این نوع تفکر منحصراً در اختیار امامیه بوده و اندکی از اهل‌سنت بر آن متمرکز هستند. دوم، تجربه‌ای است که در حافظه تاریخی شیعیان و با الگوگیری از رسول خدا(ص) و امامان شیعه(ع) بر جای مانده است.

وی در این‌باره معتقد است: «در ایران، از گفتگوی بنیادینی تصوری هست که کم و بیش در کشورهای سنی‌نشین این تصور نیست. احتمالاً علت اصلی‌اش این است که شیعیان یک سلسله احتجاجات و بحث‌هایی دارند، مخصوصاً بحث‌های فلسفی و کلامی با ادیان دیگر. البته قبل از این باید بگویم ما که شیعه هستیم در مقابل اکثریت سنی برای دفاع از خودمان در طول تاریخ عمدتا متمسک به دلائل عقلی[۲] و نقلی در اثبات خلافت و

ولایت حضرت امیر(ع) و سائر ائمه... بوده‌ایم، اما منهای این عامل مؤثر چنان‌که عرض کردم در طول تاریخ ائمه(ع) و حتی خود حضرت رسول(ص) ما شاهد سلسله بحث‌هایی هستیم که با ملل و نحل خارج از اسلام اتفاق افتاده است» (http://www.religions.ir).

با توجه به این دو عامل، به نظر می‌رسد بحث از گفتگوی بینادینی در بین شیعیان همواره به عنوان ضرورتی برجسته بوده است. «مسجد جامعی» معتقد است که این نوع گفتگو به همان معنای کلاسیک و قدیمی است...«گفتگویی که مانند گذشته سخنان طرف مقابل را گوش بدهیم و با دلائل مختلف حرف خودمان را بیان و اثبات کنیم»(همان). این معنا از گفتگو، همان گفتگو به

«مسجدجامعی»، اساس ضرورت گفتگوی بینادینی را با ظهور پدیده جهانی‌شدن و مواجهه دین با آن در دنیای امروز پیوند می‌زند. در واقع از محصولات دنیای مدرن، بروز مسئله جهانی‌شدن است. محتوا و اندیشه‌ای که بسیاری از عرصه‌های مختلف اجتماعی را درنوردیده و تغییر و تحولاتی جدی حتی در اندیشه و معرفت انسان‌ها ایجاد کرده است. دین، دینداری و متدینان نیز از تأثیرات این پدیده در امان نبوده‌اند[۳]. «مسجدجامعی» برآن است که: «هر چند جهانی‌شدن، فرصت‌هایی را در اختیار دین قرار می‌دهد، اما می‌توان گفت: این پدیده مهم‌ترین چالش برای دین در دوران معاصر است. گفتگوی بینادینی در این میان می‌تواند به تمامی ادیان کمک کند(مسجدجامعی، ۱۳۸۲: ۷).

به نظر «مسجدجامعی» در فضای مواجهه دین با پدیده جهانی‌شدن مسئله‌ای که می‌بایست مشترک بین همه ادیان باشد، حفظ اصول و ارزش‌هایی است که تحولات سریع امروز در پی معارضه با آن است. در واقع، اینکه چگونه می‌توان و می‌باید این اصول را حفظ کرد، بدون آنکه نسبت به ضرورت‌های نوین بی‌تفاوت و بی‌اعتنا بمانیم(مسجدجامعی،۱۳۷۲: ٤۹) مهمترین مسئله است. مسجدجامعی به منظور تحقق چنین ایده‌ای دو اقدام را مثابه رویکرد دفاعی «محقق داماد» و رویکرد کلامی و الهیاتی «نواب» است که هر دو مترصد از آن بوده و در رویکرد جدید به گفتگوی دینی، دیگران را از آن نهی می‌کنند. «مسجدجامعی» نیز معتقد است که این نوع از گفتگوی بینادینی در ایران تغییر کرده و شاهد ظهور و بروز نوع جدیدی از گفتگو و نگرش متفاوتی به این مسئله هستیم. وی می‌گوید: «البته ما در ایران جدید بویژه از دهه ٦۰ و ۷۰ قرن بیستم به بعد شاهد تحولات بزرگی در مفهوم دیالوگ دینی هستیم که این فضای معنایی و مفهومی با آن فضای معنایی و مفهومی قدیمی ما متفاوت است. اگرچه آن فضای معنایی و مفهومی هنوز در بسیاری از اهل خبره و عالمان ما وجود دارد(همان).

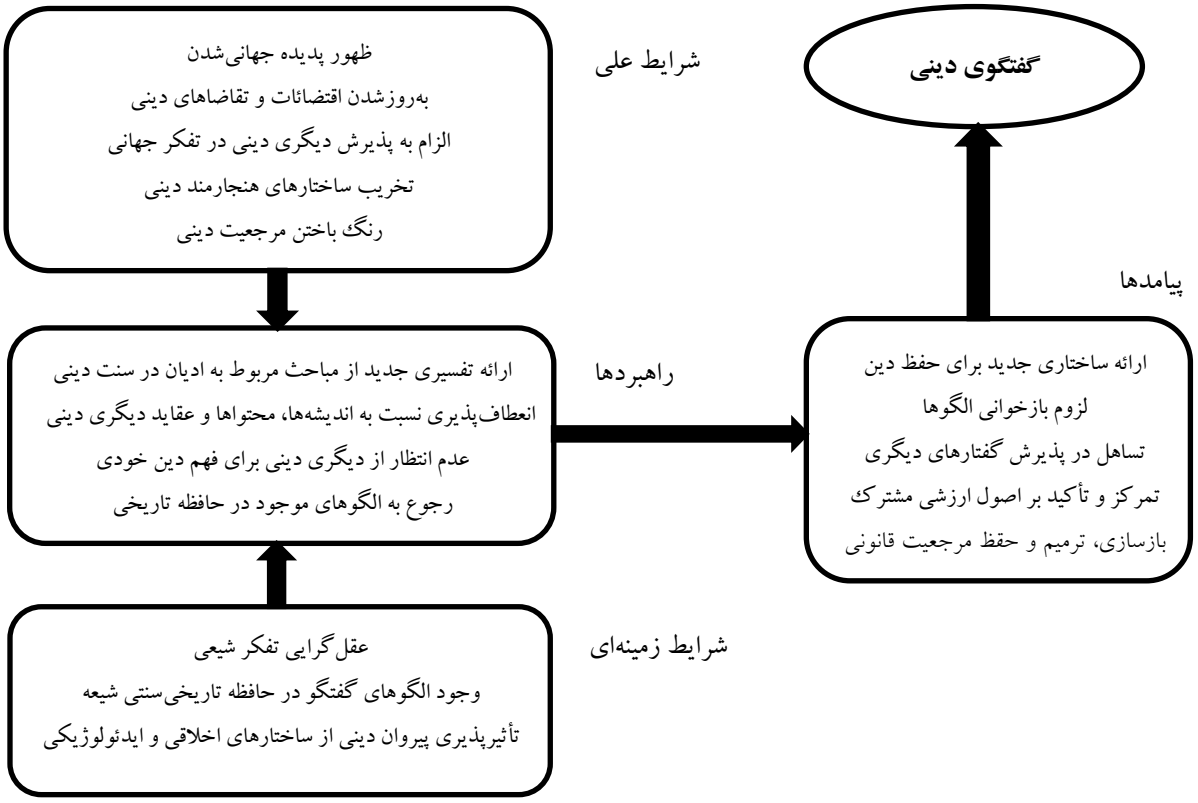
اجتناب‌ناپذیر می‌داند. نخست، ارائه تفسیر جدیدی از دین متناظر با آنچه نیازمندی‌ها و اقتضائات جهان مدرن و فرایند جهانی‌شدن از ما می‌طلبد. دوم، علی‌رغم این‌که حفظ دین، مبتنی بر توجه طرفدارن و مدافعان دین خودی است، اما این تصور اشتباه است که تنها بواسطه آن‌ها می‌توان یک دین را حفظ کرد. بهترین کار برای حفظ دین، انعطاف‌پذیری نسبت به اندیشه‌ها، محتواها و عقاید دیگر ادیان است. به طور کلی پذیرش این مسئله که دینی غیر از دین ما نیز وجود دارد، دارای پیروانی است و این مجال برای او فراهم است تا براساس دین خود عمل کند. بنابراین: «[در عرصه جهانی‌شدن] در صورتی موفق به حفظ دین خواهیم شد که پیروان دیگر ادیان نیز مجال و امکانی برای اعتقاد و عمل براساس دین خود داشته باشند»(مسجدجامعی، ۱۳۸۲: ۷). با وجود این؛ ضرورت گفتگوی دینی ریشه در حفظ دین دارد و حفظ دین نیز مبتنی بر پذیرش طرف مقابل و همچنین تفسیر جدیدی است که از دین و متناظر با شرایط مدرن و جهانی‌شدن ارائه می‌شود؛ چرا که طرف‌های گفتگو به دنبال حفظ «هویت» و «ساختار دینی» هستند و با همین عقیده و نگاه به حیات دینی خود می‌اندیشند.

«مسجدجامعی»، دو نکته بنیادین را لازمه یک گفتگوی

بنیادینی می‌داند. نخست این‌که، اگر قرار است گفتگوی بنیادینی صورت گیرد، می‌بایست تفسیری که یک دین برای پیروان خودش ارائه می‌کند مغایر با مبانی، روش‌ها و نگاه‌های درون‌دینی همان دین نباشد. نکته دیگر این‌که، طرفین گفتگو نباید انتظار داشته باشند که طرف گفتگوی آن‌ها دین‌شان را آن‌گونه که دیگری می‌فهمد باید دریابند، تفسیر کنند و به تبلیغ آن بپردازند، بلکه هر کس متولی دینی است که در در درون آن قرار دارد. «مسجدجامعی»، در این مورد معتقد است: «هیچ دینی نمی‌تواند مغایر با اصول و مبانی و بدون استفاده از روش‌های علمی و قابل قبول خود تفسیری ارائه کند...و [همچنین این‌گونه نیست که] دیگران از پیروان یک دین بخواهند دین‌شان را آن‌گونه که آن‌ها توصیه می‌کنند دریافته، تفسیر و تبلیغ کنند».(همان: ۹).

«مسجدجامعی»، فایده گفتگوی بنیادینی در جهان مدرن را حفظ ثبات مرجعیت قانونی و حقوقی می‌داند. وی معتقد است با ایجاد پدیده‌ای به نام جهانی‌شدن مرجعیت قانونی که از قبل بر بسیاری از عرصه‌های فکری، معرفتی و اجتماعی حاکم بوده، متزلزل شده است و بسیاری از تحولات در جاهایی رخ می‌دهد که مرجعیت قانونی و حقوقی متزلزل شده است. از این‌رو گفتگوهای بنیادینی می‌تواند به بازسازی، ترمیم و حفظ مرجعیت قانونی کمک کند. «مرجعیت قانونی در تمامی موارد در حال رنگ باختن است تا آن‌جا که به نظر می‌رسد در آینده نزدیک، با خلأ عمیقی در این زمینه مواجه خواهیم شد و این پدیده کاملاً جدیدی است.... بدین ترتیب همکاری‌ها[ی دینی] می‌تواند به سود همگان باشد، چراکه با فراهم آوردن زمینه‌ای ملموس جهت همکاری‌های علمی و عملی، عملاً زمینه شناخت و تفاهم بیشتر را فراهم می‌آورد و نیز در برابر تهدیدهای یاد شده می‌ایستد و تلاش می‌کند «مرجعیت قانونی و حقوقی» را حفظ کند و مانع از آن شود که تحولات در خلاء قانونی به پیش رود(همان).

شکل۳: مدل گفتگوی دینی مسجد جامعی



برخلاف دو مدل قبلی که یکی ایده گفتگوی بینادینی را بر مبنای تعامل و کنش فعالانهٔ ناظر به آموزه‌های دینی و برجسته‌کردن ایده پلورالیستی تفسیر می‌کرد و دیگری با تأکید و تقویت نگاه ضرورت‌محور و تلفیق آن با ایده پلورالیستی به گفتگوی بینادینی بر لزوم همکاری با دیگر ادیان اصرار می‌ورزید، الگوی سوم، به دنبال بازنمایی معرفی ابزار جدیدی برای نگریستن به گفتگوی بینادینی است. «مسجدجامعی»، نخست به ظهور پدیده جهانی‌شدن اشاره کرده و این پدیده را واجد سه تأثیر اساسی می‌داند. در حقیقت این پدیده موجب شده است که اقتضائات، نیازها و تقاضاهای دینی به روز شود، ایده الزام به پذیرش دیگری دینی در سطحی فراگیر و جهانی گسترش یابد، و مرجعیت قانونی رنگ‌باخته و متزلزل گردد. در این‌جا آن‌چه نیاز می‌باشد، شیوه‌ای است که بتواند علاوه بر تغییر نگاه‌ها به گفتگوی بینادینی، گفتگو را به مثابه ابزاری برای برون‌رفت از شرایط موجود به کار گیرد. «مسجدجامعی»، گفتگوی بینادینی را در عناصر موجود در زمینه تفکر شیعی دنبال می‌کند. در واقع تأکید بر زمینه‌ها می‌تواند تحلیل ما از ایده‌های جدید درباره یک سوژه را رقم زند. به باور وی عقل‌گرایی (Rationalism) و حافظه تاریخی (historicalmemory) دو زمینه اساسی برای تحلیل درست و برخورد صحیح با گفتگوی بینادینی است. عقل‌گرایی، این فرصت را به دینداران می‌دهد که در مواجهه با دیگری دینی به طور عقلانی و نه جزم‌اندیشانه برخورد کنند، بلکه همانگونه که «هانس کونگ» گفته است، می‌توانند دین خودشان را نیز در پرتو آموزه‌های دیگر ادیان محک زده و تقویت کنند. حافظه تاریخی نیز واجد الگوهایی است که مروج انعطاف در پذیرش دیگری دینی است و ما را نسبت به ایده‌ها و محتواها انعطاف‌پذیر می‌کند. بنابراین، عقل‌گرایی و رجوع به حافظه تاریخی و بازخوانی الگوهای موجود در آن سه پیامد اساسی برای گفتگوی بینادینی خواهد داشت. نخست، می‌توان ساختار و تفسیر جدیدی از گزاره‌های مربوط به برخورد با ادیان دیگر ارائه نمود. دوم،- و به‌ویژه از نگاه خردورزانه - تأکید بر اصول ارزشی مشترک افزون‌تر خواهد شد. همچنین نگاهی متفاوت به پذیرش گفتارهای دینی دیگری، دینی پدید خواهد آمد. تلفیق دو زمینه تحلیل جدیدی از معنا و مفهوم گفتگوی بینادینی ارائه خواهد کرد که علاوه بر نزدیک‌کردن مؤمنان به یکدیگر جایگاه مرجعیت قانونی که توسط پدیده جهانی‌شدن تخریب شده است را می‌توان بازسازی، ترمیم و حفظ کرد. با وجود این، تحلیل و درک جدید از گفتگوی بینادینی مبتنی بر زمینه‌هایی است که در بطن تفکر دینی نهفته است.

ارزیابی و نقد

در این مقاله تلاش شد که سه الگوی متفاوت از گفتگوی بینادینی ارائه و فرایند نظری هر الگو به روشنی بازنمایی شود. اساسا برای توضیح فرایند نظری گفتگوی بینادینی در هر سه دیدگاه ارائه صورت‌بندی دقیقی از شرایط علّی، شرایط زمینه‌ای و نگاه راهبردی اجتناب‌ناپذیر بود. پیامدها نیز به طور کلی نتیجه و بازتاب بی‌بدیل راهبردها قلمداد می‌شوند. در هر صورت نکات زیر درباره هر سه الگو قابل تأمل است:

آن‌چه می‌توان به عنوان وجه مشترک هر سه دیدگاه بیان کرد، گستردگی و تسلط گفتمان پلورالیستی (Pluralistic discourse) بر تحلیل‌های هرسه دیدگاه درباره گفتگوی بینادینی در جهان مدرن است. نگاه پلورالیستی به این معنا که علی‌رغم اعلام به موجودیت دین خودی، اذعان به پذیرش دیگری دینی نیز در دستور کار قرار گرفته و براساس چنین راهبردی است که می‌توان اقدام به گفتگوی بینادینی کرد. در الگوی «محقق داماد»، تفسیر نگاه پلورالیستی با در نظرگرفتن گفتگو به مثابه

کنش فعّالانه ناظر به پذیرش دیگری دینی یا همان نگاه تعامل‌محور پیوند خورده است. در الگوی «نواب»، ایده پلورالیستی با نگاه ضرورت‌محور به گفتگوی بنیادینی در دنیای کنونی تفسیر می‌شود. در واقع نگاه ضرورت‌محور است که ایجاب می‌کند در جهت تقویت پلورالیستی‌اندیشیدن، در گفتگوهای بنیادینی اقدام به اصلاح و بازنگری قانون مربوط به اقلیت‌های دینی در قانون اساسی صورت گیرد. در نگاه «مسجدجامعی»، نیز اساس نگاه پلورالیستی و تأثیر آن در گفتگوی بنیادینی در پیوند با زمینه‌های فکری و تاریخی موجود نظیر عقل‌گرایی و حافظه تاریخی و استخراج الگوهای گفتگو تفسیر می‌شود. آن‌چه مهم می‌باشد، فهم از این پرسش است که آیا گفتگوی بنیادینی در آموزه‌های دینی اسلام به عنوان یک اصل قلمداد شده است یا خیر؟ برای اثبات این پرسش لازم است که از استدلالات کلامی و مبتنی بر نص استفاده شود. از سوی دیگر به نظر می‌رسد که مواجهه با گفتگوی بنیادینی در این سه دیدگاه، مواجهه‌ای عملگرایانه است. از این‌رو، تحلیل‌های مربوط به گفتگوی بنیادینی در هر سه دیدگاه، بیشتر از آنکه نگاه نص‌گرا به مسئله داشته باشد بر علت‌ها و شرایط بیرونی بنا شده است.

آن‌چه بر روح هر سه دیدگاه مسلط است، نگاه‌های شخصی و سلیقه‌ای در تحلیل گفتگوی بنیادینی است. به عبارت دیگر هیچ یک از سه دیدگاه از یک روش علمی مناسب برای تحلیل گفتگوی بنیادینی استفاده نکرده است. امروزه در آکادمی‌های مربوط به گفتگوی‌های بنیادینی، حوزه روش‌شناسی مربوط به این مسئله نیز بسیار بسط یافته است. به طور مثال در روش گفتگوی آکادمیک بنیادینی (academic interreligious dialogue)،سه نوع مختلف گفت و شنودها؛ یعنی بین‌فردی (interpersonal)،درون‌فردی (intrapersonal)و انتقادی- تطبیقی (critical-comparative)مورد مطالعه قرار می‌گیرد[۴].

هیچ یک از سه دیدگاه، اقدام به ارائه سنخ‌شناسی از محتوای مربوط به گفتگوهای بنیادینی نکرده است. توجه به سنخ‌شناسی‌ها می‌تواند موضع ما را نسبت به محتوای گفتگوهای بنیادینی روشن کند. به طور مثال «هانس کونگ»، گفتگوی بنیادینی را به ۲ سطح عام؛ یعنی ۱- گفتگوی درون دینی که در درون هر دین رخ می‌دهد و ۲- گفتگوی میان ادیانی تقسیم کرده است. گفتگوی میان ادیانی هم در سه سطح صورت می‌گیرد: ۱- گفتگوی معرفتی در مسائل عقیدتی و اصول فکری و نظری و حوزه‌های وابسته به آن (وجه نظری و ناظر به نقش ادیان) ۲- گفتگو درباره اشتراکات اخلاقی و چالش‌هایی که در برابر صلح جهانی وجود دارد (وجه عملی و ناظر به نقش ادیان) و ۳- گفتگو از نوعی دیگر را هم می‌توان از کارهای «کونگ» استنباط کرد: گفتگوی ادیان برای مقابله با الحاد و چالش‌های دوران معاصر (وجه شرطی و ناظر به وجود ادیان)(عباسی، ۱۳۸۵: ۳۵).

اگرچه در سه دیدگاه تأکید بر ارزش‌های مشترک دینی و نیز حل و فصل موضوعات مشترک جهانی نظیر محیط‌زیست، خانواده، حقوق بشر و ... شده است اما در وجه عملی، ملاک و معیار مشخصی برای بافت گفتگوی بینادینی در جهان مدرن درباره مواجهه با این موضوعات ارائه نشده است. منظور از ملاک، محتوا و ذهنیتی است که ارزش‌ها و موضوعات مشترک را بتوان بواسطه آن در قالب و صورتی مشخص قوام داد و به طور منطقی ارتباط آن را با مسئله گفتگوی بنیادینی روشن ساخت. به طور مثال «هانس کونگ»، با تکیه بر اخلاق، به طرح گفتگوی بنیادینی پرداخته است. براین‌اساس وی معتقد است: «اخلاق زمینه مشترک فراخ‌تری در میان ادیان فراهم می‌کند: اگر ما طرح‌ها، معیارها و قواعد اخلاقی ادیان جهان را تحلیل کنیم، پی خواهیم برد که وجوه اشتراک

آن‌ها بیش از وجوه افتراق آن‌ها است»(عباسی، ۱۳۸۵: ۳٦).

نتیجه

در این مقاله تلاش شد سه دیدگاه و به همراه آن سه الگو برای بازنمایی نظری گفتگوی بینادینی در ایران ارائه شود: دیدگاه تعامل‌محور، ضرورت‌محور و زمینه‌محور. در دیدگاه تعامل‌محور، تأکید بر انتقال از گفتمان سنتی به گفتمان تحول‌گرا است و گفتگوی بینادینی به مثابه کنش فعالانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که ناظر بهپذیرش دیگری دینی است. در حقیقت گفتگوی بینادینی، در یک داد و ستد دو سویه تحقق یافته و می‌توان از آن سخن گفت. خاستگاه دیدگاه ضرورت‌محور، گفتمان شرقی است. در این گفتمان، گفتگوی بینادینی مجال و فرصتی برای حل بحران‌های اجتماعی و دسترسی به حیات و بقاء دینی بیشتر است. در این دیدگاه بر اصلاح قانون مربوط به اقلیت‌های دینی و نیز ارائه تفسیر جدیدی از باورهای ناظر به ارتباط با دیگر ادیان، تأکید می‌شود. دیدگاه سوم، با تأکید بر زمینه‌های موجود در یک میدان بر این باور است که تفکر شیعی به دلیل عقل‌گرابودن و حافظه تاریخی داشتن واجد این توان است که با تحلیل عقلانی اصول ارزشی مشترک و استخراج الگوهای ناظر به گفتگو در حافظه تاریخی روند گفتگوی بینادینی را بسط داده و آن را در بازسازی، ترمیم و حفظ مرجعیت قانونی که به‌واسطه پدیده جهانی‌شدن تخریب شده است، به کار گیرد. در نهایت این سه دیدگاه به دلیل عدم تبیین درست از ایده پلورالیستی در تحلیل گفتگوی بینادینی، فقدان روش و شیوه‌ای برای تحلیل امر گفتگو، توجه بیش از حد به عوامل برون‌دینی در تحلیل‌ها، فقدان دسته‌بندی منطقی از گفتگوها و ارائه‌نکردن معیاری منطقی برای پایایی بافت گفتگوی‌های بینادینی از ضعف‌های نظری برخوردارند.

پی‌نوشت

۱- برای اطلاعات بیشتر رک: محقق داماد (۱۳۸۹)، الهیات محیط زیست، اخبار ادیان، سال هشتم، شماره ۱

۲- برای اطلاع از تفکر احتجاجی شیعه از نگاه مسجدجامعی رک: به تارنمای www.farsnews.com مقاله دین و عقل.

۳- برای اطلاع بیشتر رک: کچوئیان، حسین (۱۳۸۵)، نظریه‌های جهانی‌شدن و دین: مطالعه‌ای انتقادی، تهران: نی. همچنین: نکوئی سامانی، مهدی(۱۳۸٦)، دین و فرایند جهانی‌شدن، قم: بوستان کتاب.

٤- برای اطلاع بیشتر رک:

Abraham Velez de Cea (2010), Interreligious Dialogue as a Method of Understanding, Journal of Inter-Religious Studies.

منابع

- بهشتی، محمدرضا (۱۳۹۳) «صلح و حقیقت در گفتگوی ادیان»، مجله چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، ش ۱۳، ص۳۰-۳۳.
- حللی، عبدالرحمن (۱۳۸٤)، «گفتگوی ادیان و جریان‌شناسی دیدگاه‌ها»، ترجمه: حمیدرضا غریب‌رضا، مجله پگاه حوزه، ش۱٦۷، ص ۲۰.
- خالق‌پناه، کمال (۱۳۸۵)، «دین و حوزه عمومی»، مجله زریبار، ش ٦۱-٦۲، ص ۵.
- سلطانی، آزاده (۱۳۸٤)، مرکز گفتگوی ادیان(اصفهان شهر جدید بهارستان)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده هنرهای زیبای دانشکده معماری دانشگاه تهران. ص ۷.
- عباسی، شهاب الدین (۱۳۸۵)، «شناخت: صلح در سایه گفت و گو (مروری بر آراء هانس کونگ، متأله معاصر آلمانی)»، مجله اخبار ادیان، ش ۱۹، ص ۳٤-۳۵.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۵)، دین و جهانی‌شدن، تهران: نی.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۹)، «الهیات محیط زیست»،

مجله اخبار ادیان، ش ۲۹، ص ۳۸-٤۹.

- محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۲)، «دین و گفتگوی تمدن‌ها»، نامه فرهنگستان علوم، ش ۲۰، ص ۱۰-۱۹.
- مسجدجامعی، محمد (۱۳۸۲)، «جهانی‌شدن و گفتگوی دینی»، مجله بازتاب اندیشه، ش ۳۸. ص ۷.
- مسجدجامعی، محمد (۱۳۷۹)، گفتگوی دینی-گفتگوی تمدنی: اسلام و مسیحیت در دوران‌جدید، تهران: فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مسجدجامعی، محمد (۱۳۷۲)، «نامه‌ی فرهنگ»، ش ۱۲، ص ٤۷-٤۹.
- نکوئی سامانی، مهدی(۱۳۸٦)، دین و فرایند جهانی شدن، قم: بوستان کتاب.
- نواب، ابوالحسن(۱۳۸۳)، «انقلاب اسلامی و گفتگوی ادیان»، نشریه فرهنگ و هنر، ش ۱٤، ص ۱۱-۱۲.

- Abraham Velez de Cea (2010), Interreligious Dialogue as a Method of Understanding, Journal of Inter-Religious Studies,pp 97-98.
- Frederic NtedikaMvumbi (2004), Principles for interreligious dialogus,p 2.
- http://www.religions.ir/cont.php?dialid=29.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۱۳۲- ۱۲۱

مناسبت میان اسماء الهی و آسمان‌ها در طریقت قبّالا و سنّت اسلامی

ابراهیم رضایی* امین حسن‌راد**

چکیده

در طریقت عرفانی قبّالای یهودی، بررسی ملکوت آسمان‌ها، کارکرد فرشتگان گماشته در هر یک از آسمان‌ها و رابطهٔ میان اسماء الهی موسوم به سفیروت و هر کدام از آسمان‌ها نقش مهمّی ایفاء می‌کند. از نظر عارفان قبالا، قلمرو تجلّی وجود، بر چهار بخش اصلی تقسیم می‌شود: اسماء الهی، عرش، آسمان‌ها و عالم ماده. عالم نخست یا عالم اَصیلوت، قلمرو ده اسم اصلی خداوند است که سه اسم نخست آن‌ها، به نحو خاصّ، در مرتبهٔ عرش یا عالم بِریئا ظهور می‌یابند و هفت اسم دیگر در هفت آسمان برین، ضمن آن که عالم عسیّا یا جهان مادی، مجلای ظهور همهٔ اسماء الهی است. بنابراین، شناخت آسمان‌ها، در گرو معرفت نظام اسماء و صفات الهی و تقدّم و تأخّر آن‌ها و مسبوق به شناخت فرشتگان کرام می‌باشد. این مقاله می‌کوشد، پس از معرّفی نظام اسماء یا سفیروت که آموزهٔ کلیدی قبالاست، به بررسی مراتب آسمان‌ها از نظر اهل قبالا و متون کهن آن‌ها از جمله سفر زوهر و سفر یصیرا بپردازد و درجهت ایضاح و تکمیل مطلب، از روایات موجود در سنّت اسلامی و یافته‌ها و گفته‌های عارفان مسلمان نیز بهره گیرد.

واژه‌های کلیدی

اسم، سفیروت، آسمان، ملکوت، فرشته، عالم، عرش، ستاره.

* استادیار گروه معارف قرآن و اهل بیت دانشکده اهل بیت دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران(نویسنده مسئول) rezaeeebrahim@yahoo.com
** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران aminhasanrad@yahoo.com

تاریخ وصول ۹۳/۰٤/۱۰ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۲/۲۳

مقدمه

تفکّر در آفرینش آسمان‌ها و زمین و عوالم ماورای ادراک حسّانی و تعقّل عرفی، افزون بر تأمّل در عالم مرئی و حسّانی، از نشانه‌های مؤمنان است: «الّذین یَذکُرونَ اللهَ قِیاماً وقُعوداً وعَلَی جُنوبِهِم ویَتفکّرونَ فی خَلقِ السَموات والأرضِ ربّنا ما خلقتَ هذا باطلاً سُبحانکَ فَقِنا عذابَ النّار» (آل‌عمران: ۱۹۱)؛ کسانی که ایستاده و نشسته و بر پهلوان، خداوند را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند و می‌گویند: پروردگارا! آن را بیهوده نیافریدی. منزّهی تو، پس ما را از عذاب آتش پاس بدار.

این امر؛ یعنی تفحّص در باب عوالم لطیف، از برای مؤمنانی که به یمن ریاضات عملیّه و ادای مستحبات به لطافت روحی ویژه‌ای دست یافته‌اند، امری گریزناپذیر است، ضمن آن که طریقهٔ نیل بدین مقصود، طریقهٔ بسیطی نیست و مرکّب است از اتّخاذ شیوه‌های مختلف و مکمّل. بهره‌گیری از روایات مربوط به معراج، همچون کتابی منسوب به «ادریس(ع)» مشهور به «آپوکریفا» که از منابع طراز اول گنوستیسیزم بوده است، و نیز اخبار مربوط به معراج حضرت رسول(ص) در سنّت اسلامی، استفاده از شهودها و مکاشفه‌های معتبر شخصی یا دیگر اشخاص موثّق و به کارگیری شگردهای خاصّ علم‌الحروف و علم‌الاعداد به هنگام تفسیر کتب مقدّس، در زمرهٔ این شیوه‌ها قرار دارند.

برخی از یافته‌های مربوط به آسمان‌ها و زمین، فرشتگان و تکوین، در قالب زبان اساطیری بیان شده‌اند، مانند اساطیر مصر، بابل، هند و یونان، با این حال، در وجود ریشه‌های دینی و انبائی این اساطیر تردیدی نیست، زیرا میان اساطیر مختلف ملل، قرابت فراوانی مشهود است، چنان که گویی آن‌ها به دوره‌ای تعلّق دارند که به تازگی میان انسان‌ها افتراق و انشعاب رخ داده بود. اما زبان متشرّع از ویژگی‌هایی برخوردار است که آن را از زبان مصطلح اساطیری جدا می‌کند. در حالی‌که اساطیر، با استفاده از استعارات، معانی و واژگان ملموس و انسانی، عوالم برتر را در قالب کلام روایت می‌کنند، زبان دینی، می‌کوشد با حفظ لطافت معانی و با تکیه بر مراتب توحید، نظام آفرینش را به نحوی دیگر توصیف نماید.

در این تحقیق سعی برآن است که با جست وجویی کوتاه در متون نحلهٔ باطن‌گروانهٔ قبّالا، عرفان یهودی، و نقل پاره‌ای ازاشارات اهل عرفان نظری در اسلام، گزارشی خلاصه ارائه شود از مساعی بلیغ و مقدسی که پیروان حنیف در این دو دین بزرگ الهی به کاربسته‌اند تا قضیهٔ آسمان‌ها و فرشتگان ساکن در آن‌ها را تا اندازه‌ای بازگو کنند، هرچند وضعیّت رازگونهٔ این معارف، قطعاً، بدیشان رخصت نمی‌داده است که تمام مطالب مکشوف بر آن‌ها را اعلام نمایند، مضاف براین که خود وسعت این موضوع به گونه‌ای است که اشراف تامّ و کامل برآن، امکان‌پذیر نیست، ولو درحیطهٔ کشف و شهود.

بدین منظور، تحقیق حاضر، در زمینهٔ عقاید اصحاب قبّالا از سه متن «سِفِر هَیصیرا»، کتابی منسوب به حضرت ابراهیم(ع)، «سِفِر هَزُوهَر» ،کتابی که به شرح سطر به سطر و واژه به واژهٔ عهد عتیق می‌پردازد، وکتاب «اُخنوخ» یا ادریس(ع) بهره برده است[1]. در بند نخست، اسماء ده‌گانهٔ الهی در تفکّر قبّالایی عنوان شده‌اند که کلیدهای اصلی تمام تفاسیر آن‌ها از کتاب مقدّس‌اند. در واقع، زوهر، چگونگی تجلّی و دوام حضور اسماء در خلقت، نبوّات و معاد است. در بندهای پسین، ربط میان این اسماء و عالم ملکوت، با رعایت شرط ایجاز بیان شده است و در هر مورد، به ارائهٔ شواهدی مشابه در سنّت اسلامی پرداخته‌ایم. توجّه به این نکته اولویّت دارد که قصد نگارنده، به هیچ وجه دایر بر مقایسهٔ میان عقاید و آموزه‌های عارفان یهود و محقّقان مسلمان نبوده است. مقصود از نگارش این تحقیق، صرفاً، ارائهٔ گزارشی است

از برای زدودن این گمان که اصولاً تکلیف مؤمن، حیات آبرومندانه بر زمین است و وقوف بر مکنونات بر ذمّهٔ هیچ مؤمنی نیست؛ حال آن که به تصریح قرآن کریم، شناخت ملکوت و تصدیق آن، قسمتی از وظیفهٔ مؤمن است: «أوَلَم یَنظُروا فی مَلَکوتِ السَموواتِ والارضِ وما خَلَقَ اللهُ مِن شَیء» (اعراف: ۱۸۵)؛ آیا نمی‌نگرند در ملکوت آسمان‌ها و زمین و آن چیزها که خداوند آفرید.

افزون بر این، در افواه برخی از عوامّ و خواصّ چنین افتاده است که اصولاً مسئله هفت آسمان، مطلبی تمثیلی یا اساطیری است و با وقوع اکتشافات دامنه‌دار نجومی در قرون جدید، دیگر محلّی از اعراب برای آن وجود ندارد.

امید است، این گونه اظهارات تأسف برانگیز که بیشتر ناشی از فرو افتادن در زندگی مادی و روزمرگی است، با آموزه‌های نظام‌مند و معتبری ازآن دست که اجمالاً در تحقیق حاضر معرّفی شده‌اند، قیاس شوند، بل که قائلان بدان‌ها به سمت مسیر صحیح رهنمون گردند.

۱- سفیروت، ده اسم الهی

معرفت آسمان‌ها و ملکوت آسمان، در گرو شناخت اسماء ده‌گانه‌ای است که در طریقت قبالا با عنوان سِفیروت یا «اعداد» شناخته می‌شوند. سفیروت، جمع مؤنّث سالم از کلمهٔ *سِفیرا* می‌باشد، به معنی «عدد». به گواهی اوّلین آموزهٔ کتاب «یصیرا»، جهان و هر چه در اوست، با «حرف» و «عدد» آفریده شده است. مقصود از حرف، ۲۲ حرف الفبای عبری و مراد از عدد نیز ده سفیرا یا اسم الهی می‌باشد. مجموع این حروف و اعداد مقدّس، سی و دو رکن یا راه حکمت را تشکیل می‌دهند: «به سی و دو مسیر شریف حکمت، یاه، یهوهٔ جنود، اِلُوهیم ییسرائل، الوهیم حیّ و پادشاه جاودان، اِل شَدَّی، رحیم و رؤوف، اعلی و متعالی که ساکن ابدّیت است و نام او معلّا و مقدّس است، رقم زد. و او عالم را با سه نشانه آفرید، حدّ، حرف و عدد» (سفریصیرا: فصل اول، ۱). در این جا، غرض از حدّ، چیزی جدا از حروف و عدد نیست؛ زیرا هم ایشان‌اند که حدود اشیاء را معلوم و معیّن می‌کنند.

این ده عدد یا به گفتهٔ بصیرا، «ده سفیروت نابسودنی» (همان: ۲) عبارت‌اند از: یک یا روح‌القدس، دو یا هوا که منبع حروف الفباست، سه یاآب که اصل خلأ و گل و لای اولیه است، چهار یا آتش که بدان، عرش و انواع فرشتگان آفریده شدند، پنج یا جهت فوق، شش یا جهت تحت، هفت یا جهت شرق، هشت یا جهت غرب، نه یا جهت جنوب و ده یا جهت شمال. مضاف بر این که در این نظام، هوا از روح القدس، آب از هوا و آتش از آب پدید می‌آید (همان: ۱۳).

بنابراین، در بیان کتاب یصیرا که موضوع آن، توصیف پیدایش اکوان است و جنبه‌ای کاملاً کیهان‌شناختی دارد، سفیروت با عناوین ملموس معرّفی می‌شوند. به عبارت دیگر، در این متن، جلوه‌های ناب و ابتدایی اسماء مقدّس الهی در قالب کلمه، عناصر و جهات ستّه، به جای معانی و مفاهیم انتزاعی بیان می‌شوند تا شرحی مفید و مقنع از تکوین ارائه شود. در کتاب «زوهر»، وضعیّت تفاوت می‌کند؛ زیرا در آن‌جا، بحث حول محور تفسیر نصّ دور می‌زند و بالطبع، با این تعهّد، اخذ جنبه‌های ملموس سفیروت، بخشی از کار را به خود اختصاص می‌دهد نه تمام آن را.

زوهر، ده سفیرای الهی را به اسماء متفاوتی می‌نامد که مشهورترین آن‌ها با حفظ مراتب تقدم و تأخّر از این قرارند: کِتر (تاج)، حُخما (حکمت)، بینا (تدبیر)، حِسِد (احسان)، دین (قضا)، تیفئِرت (جمال)، نِصَح (نصر)، هُود (جلال)، یِسُود (بنا)، مِلخوت (ملکوت) (Schaya, 1971, 21) . مقصود از کتر، وحدت است که با دو جنبهٔ «اِهیه» (هستم) و «اِن سُوف» (نامتناهی) به شناخت در می‌آید. این دو جنبه، با مفاهیم «احدیّت» و «واحدیّت»

عرفان اسلامی مساوق هستند، از آن جهت که احدیّت، وحدت فراگیر و متعالی از هر گونه کثرت است، در حالی‌که واحدیّت، مشحون از اسماء و اوصاف نامتناهی الهی است. در مقام حُخما، اصول اوّلیّهٔ خلقت و حروف عالیات کلمات مخلوق، بدون هیچ‌گونه تمایز و تضادّی میان وجوه معارض، به اصطلاح، اندیشیده می‌شوند، حال آن‌که در بینا، حدود و ثغور هر شیء، معیّن می‌گردد. بنابراین حخما و بینا، به ترتیب، با دو اسم «رحمن» و «رحیم» مطابقت دارند، از آن‌جایی که مفهوم رحمانیّت، مرتبط است با رحمت عامّه و نیز مقام مختصّ اعیان ثابته و مفهوم رحیمیّت، رحمت خاصّه را افاده می‌نماید.

بدین ترتیب، فیض ایجاد، با گذار از جنبه‌های به ظاهر متضادّ حخما- بینا، حسد- دین و نصح- هود و نیزاز ستون میانی که عبارت است از کتر، تیفئرت، یسود و ملخوت به عوالم دیگر وارد می‌شود، آن‌ها را انتظام می‌بخشد و تغذیه می‌کند. عالم قیاس‌ناپذیر و ادراک‌ناشدنی سفیروت، همانا عالم اَصیلوت نامیده می‌شود که با عالم «لاهوت» عرفان اسلامی یکی است.

برای تشکیل عوالم دیگر، لازم است که گوشه‌ای از این غنا و ملأ نامتناهی، خالی شود تا جایی برای مخلوقات مهیّا گردد. به واسطهٔ این فرایند مجال‌بخش که صیمصوم (قبض یا عقب‌نشینی) نام دارد، جایی در سفیرای دهمین یا ملخوت باز می‌شود تا سه عالم دیگر یعنی بِریئا، یِصیرا و عَسیّا امکان ظهور پیدا کنند. لذا عوالم دیگر، هرگز جدا از عالم اصیلوت یا لاهوت لحاظ نمی‌شوند، بلکه شأنی از شؤون اسم ملخوت و محتوای آن به شمار می‌روند تا محظورات استقلال معلول از علت و اعتزال علّت از معلول پیش نیاید. در این‌جا، مراد از عالم بریتا، عالم عرش است که درآن سه چیز وجود دارد: شِخینا (سکینهٔ الهی)، مِطَطرُون (فرشتهٔ روح) و اَویر (اِثیر، عنصر خالص و عنصرالعناصر). و اما عالم یصیرا، گسترهٔ مطبّق و سلسله‌مند هفت آسمان یا ملکوت آسمان را تشکیل می‌دهد که مراتب فرشتگان و هیاکل نورانی آسمان و نفوس انسانی در آن‌ها مقام یافته‌اند.

عالم عَسیّا، گسترهٔ عالم مادی و تحت‌القمراست که برساخته از عناصر کثیف و جسمانی است، در عین حالی‌که مقام خود را به عنوان جلوه‌گاه حقایق ازلی و سفیروت نابسودنی همچنان حفظ می‌کند. این نکته، در تفسیری بر جملهٔ ابتدایی سفر تکوین مندرج است: «بِرِشیت بارا اِلُوهیم اِت هَشامَییم وِاَت هاآرِص.» (تکوین، ۱: ۱) «در آغاز، خداوند، آسمان‌ها و زمین را آفرید». بنا بدین تفسیر، تناظری میان سفیروت ده‌گانه و این هفت کلمهٔ آغازین وجود دارد : بِرِشیت (درآغاز) با سفیرای کتر، بارا (آفرید) با سفیرای حخما، الوهیم (خداوند) با سفیرای بینا، اِت (رای مفعولی) با دو سفیرای حسد و دین، هَشامییم (آسمان‌ها) با سفیرای تیفئرت، وِاَت (واو عطف و رای مفعولی) با سه سفیرای نصح، هود و یسود، هاآرِص (زمین) با سفیرای ملخوت. (زوهر، برشیت: ۳٦).

بدین ترتیب، با دو نحو توصیف سفیروت؛ یعنی توصیف به کمک مظاهر ملموس و توصیف به واسطهٔ اسماء انتزاعی و مفهومی، اصحاب قبالا، کیفیّت آفرینش و حفظ آن را توضیح می‌دهند، همچنان که در عرفان اسلامی نیز بیان اسرار مفهومی در باب آفرینش و دیگر موضوعات معرفتی، منوط به شناخت اسماء و برقراری ارتباط میان آن مفاهیم و جلوه‌های ماسوی‌اللّهی است.

۲. رابطهٔ تجلّی میان اسماء و عرش الهی

به گواهی کتاب یصیرا، فرشتگان نیز، به اصطلاح، دارای ماده و صورت‌اند. مادهٔ فرشتگان، آتش است که در متن مزبور، سفیرای چهارم را تشکیل می‌دهد. بی‌تردید، آتش ملائکه با آتش کثیف فرق دارد و مقصود ازآن، چیزی به غیراز نور لطیف و نامحسوس نیست. اما صورت

فرشتگان، عبارت است از همان اسم الهی‌ای که بدیشان تعلّق می‌گیرد و هر یک از آن‌ها را به لحاظ شمایل، عمل و وظیفهٔ کیهانی، از دیگران جدا می‌سازد.

اولین تجلّی اسماء در عوالم سه‌گانه، درون عالم بریئا اتّفاق می‌افتد، جایی که درآن، سه امر فرامادی، با اتّحادی همیشگی حضور دارند؛ یعنی شخینا، مططرون و اَویر. این سه، به ترتیب، جلوه‌های سه سفیرای نخستین‌اند؛ یعنی کتر، حخما و بینا (Schaya,1971,75). از این مکان مقدّس است که آفرینش عوالم لطیف وسکنهٔ آن‌ها آغاز می‌شود. به گفتهٔ زوهر، در این‌جا، شخینا، میان آتش یا انوار ساطعه از فرشتهٔ مططرون و آب‌های لطیف اویر پیوند برقرار می‌کند تا با ترکیب آب و آتش، آسمان‌ها و سکنهٔ آن‌ها را ایجاد و تغذیه نماید. نفس انسان نیز که از جنس ملکوت است، به همین نحو پدید می‌آید (زوهر، لِخ لخِا: ۲).

از این پس، یک‌یک آسمان‌ها متناظر با هفت سفیرای دیگر پدیدار می‌شوند. آسمان هفتم، مقام حملهٔ چهارگانهٔ عرش یا *حیّوت* است که عرش الهی را بر سر یک جفت از بال‌های خود حمایل می‌کنند، درحالی که با جفت بال دیگر، بدن خود را می‌پوشانند. این آسمان و هر چه در اوست، مظهر سفیرای حسد (احسان) است. در سنّت قبالا، مهم‌ترین منابع در باب عرش، عبارت‌اند از نبوّات دو پیامبر بزرگ الهی، حِزقیال(ع) و اِشَعیا(ع) که دو کتاب از مجموعهٔ عهد عتیق به ایشان اختصاص دارد.

و اما قسمتی از منام روحانی حزقیال(ع)، عرش الهی را در لحظهٔ وحی چنین توصیف می‌کند: «در یکی از این رؤیاها، طوفانی دیدم که از شمال به طرف من می‌آمد. پیشاپیش آن، ابر بزرگی از آتش در حرکت بود، هاله‌ای از نور گرد آن بود و درون آن، چیزی شبیه به فلزی برّاق می‌درخشید. سپس، از میان ابر چهار موجود شگفت ظاهر شدند که به انسان شباهت داشتند.، ولی هر یک، چهار صورت و دو جفت بال داشتند. پاهایشان شبیه به پای انسان بود، ولی پنجهٔ پای‌شان به سم گوساله شباهت داشت و مانند فلزی برّاق می‌درخشید. زیر هر یک از بال‌هایشان دست‌هایی دیدم مانند دست انسان.... هر یک از آن‌ها چهار صورت داشت، در جلو صورت انسان، در طرف راست، صورت شیر و در طرف چپ، صورت گاو و در پشت، صورت عقاب. هر کدام دو جفت بال داشتند که یک جفت باز بود و به نوک بال‌های موجودات پهلویی می‌رسید و جفت دیگر بدن‌شان را می‌پوشانید.... در میان این موجودات زنده، چیزهایی شبیه به زغال افروخته با مشعل روشن حرکت می‌کردند.... در حالی‌که به این چهار موجود زنده خیره شده بودم؛ زیر آن‌ها و بر روی زمین، چهار چرخ دیدم، زیر هر موجود یک چرخ. چرخ‌ها مانند زبرجد می‌درخشیدند و همه شبیه به یکدیگر بودند. بر فراز موجودات زنده، چیزی شبیه به یک صفحهٔ بزرگ گسترده شده بود که مانند بلور می‌درخشید....بالای این صفحه، تخت‌واره‌ای قرار داشت که گویی از یاقوت کبود ساخته شده بود و بر روی آن تخت، موجودی نشسته بود که به یک انسان شباهت داشت. از کمر به بالای او مثل فلزی غوطه‌ور در آتش می‌درخشید و از کمر به پایین، مانند شعله‌های آتش تابان بود و دور تا دورش را نیز نوری درخشان فراگرفته بود که همهٔ رنگ‌های رنگین‌کمان در آن دیده می‌شد.» (حزقیال، ۲۸-٤: ۱).

چنان‌که می‌بینیم، در منام فوق، حملهٔ عرش با نام حیّوت یا موجودات زنده شناخته می‌شوند. در تأویلی مبتنی بر علم‌الحروف، کلمهٔ شینثان عبری را که به «ملائکه» عظام اطلاق می‌کنند، تحلیل حرفی کرده، هر یک از حروف آن را به یکی از حملهٔ عرش نسبت می‌دهند، به نحوی که حرف مزبور، نخستین حرف اسمی را شامل می‌شود که آن حامل عرش منسوب بدان است. این کلمه که به صورت שנאן نوشته می‌شود، از چهار حرف تشکیل

شده است که هرکدام از حروف آن، حرف نخستینِ اسمی از اسماء حملهٔ عرش می‌باشد، بدین تفصیل: شین (ש) حرف نخست کلمهٔ شُور (שור) به معنای «گاو»، نون (נ) اولین حرف کلمهٔ نِشِر (נשר) به معنای «عقاب»، آلِف (א) حرف آغازین کلمهٔ اَریِه (אריה) به معنای «شیر» و نونِ آخر (ן) اولین حرف کلمه ناش (נאש) به معنای «انسان». (زوهر، برشیت، ۸) البتّه در منام حزقیال(ع) چنین توصیف می‌شود که هر کدام از حاملان عرش چهار صورت دارند، در حالی‌که بنا به تفسیر زوهر، به واقع، آن لطافت فرشته است که سبب می‌شود، صورت هر یک از سه فرشته دیگر نیز در او منعکس شود، و الّا شمایل ثابت هر فرشته، همان است که ذکر شد؛ یعنی گاو، عقاب، شیر و انسان.

لازم به ذکر است که تعداد حملهٔ عرش در نبوّات اسرائیلی، آن‌چه را که قرآن کریم در توصیف عرش می‌فرماید، نقض نمی‌کند؛ توضیح آن‌که خداوند در سورهٔ «حاقّه»، به هنگام توصیف روز قیامت و نزول عرش الهی می‌فرماید: «ویَحمِلُ عَرشَ ربِّکَ فَوقَهُم یَومَئذٍ ثَمانیه». (حاقه: ۱۷)؛ در آن روز، عرش پروردگارت را هشت تن حمل می‌کنند.

در تفسیری که از حضرت رسول(ص) روایت شده است، این توصیف، به روز قیامت برمی‌گردد؛ یعنی زمانی که چهار فرشته دیگر آفریده می‌شوند تا این فرشتگان را در حمل عرش یاری کنند. به فرمودهٔ حضرت رسول(ص)، «امروز عرش خدا را چهار نفر حمل می‌کنند و روز قیامت هشت نفر» (طباطبائی، ۱۳۷٦: ۲۵، ۱۱۲).

هر چند که سراسر گسترهٔ آسمان هفتم با اسم حسد اداره می‌شود، هر کدام از فرشتگان حامل عرش، علی‌حدّه، جلوهٔ اسمی از اسماء خداوند است. بدین نحو، چهار اسم مختصّ به ایشان، در این آیه از سفر «تثنیه» مندرج می‌باشند: «او خدایی بزرگ و مقتدر است، خدای مهیبی که جانب هیچ کس را نمی‌گیرد» (تثنیه، ۱۷: ۱۰). در این جا، آیه، چهاراسم اِل («خدا» که با اسم اعظم چهار حرفی یا یهوه فرق می‌کند)، گادُول (بزرگ)، گیبُور (مقتدر) و نُورا (مهیب)، به ترتیب در گاو، عقاب، شیر و انسان متجلّی می‌شوند (زوهر، برشیت: ۸). پس، علاوه بر اسم ویژه قلمرو آسمانی، این فرشتگان، واجد اسمی مختصّ به خویش می‌باشند که هر یک ازآن‌ها را به منزلهٔ مخلوقی مکلّف به وظیفهٔ خاصّ، از دیگر هم‌پایگان خود جدا می‌سازد.

۳- تجلّی اسماء در سرفرشتگان مقدس

در حالی‌که حملهٔ عرش، به طور مدام در آسمان هفتم به تسبیح و افاضهٔ فیوضات ویژهٔ خود مشغول‌اند و فقط به هنگام وحی، بر انبیاء ظاهر می‌شوند، سرفرشتگان ساکن در آسمان ششم، می‌توانند در هیئت انسان بر انبیاء پدیدار شوند و مواحی را بدیشان محوّل کنند. این سرفرشتگان مقدّس عبارت‌اند از: میخاِل(ع) (میکاییل)، گَوری‌اِل(ع) (جبرئیل)، رِفاِل(ع) (عزراییل)، اُوری‌اِل(ع) (اسرافیل)، راگوِال(ع)، ساراکی‌اِل(ع)، رِمِئی‌اِل(ع). هر کدام از این هفت سرفرشته، حاکم بر روزی ازروزهای هفته است. میکاییل(ع) که در سنّت اسلامی، امامت نمازگزاران آسمان را بر عهده دارد، موکّل روز سبّت است.

کتاب «ادریس(ع)»، برخی از وظایف این سرفرشتگان را چنین برمی‌شمرد: میکائیل(ع)، موکّل بهترین انسان‌ها و خائوس اولیه، جبرییل(ع)، موکّل بهشت و ماران و کرّوبیان، رافائل(ع)، موکلّ ارواح و قبض ایشان، اوری‌ال(ع)، موکّل عالم و احیاء و جهنّم، راگوِال(ع)، موکّل انتقام از نیّرات آسمانی و متخلّفان فلکی، ساراکی‌اِل(ع)، موکّل نفوس کودکانی است که والدین‌شان نسبت به ارواح آسمانی گناه می‌ورزند، رمئی‌ال(ع)، رهنمای ارواحی که معراج می‌کنند (اخنوخ، محافظان: ۲۰).

این آسمان، مجلا و مظهر سفیرای دین است و خزائن تطیر و قصاص در آن مستقرّند. با این حال، هر سرفرشته جلوهٔ اسمی از اسماء الهی است، چنان که میکاییل(ع)، جلوهٔ «قداست»، جبرئیل، مظهر «قدرت»، رافائل(ع)، مظهر «ترحّم» و اُوری‌ال(ع)، جلوهٔ «علم» دانسته شده‌اند (Schaya,1971,88). بدیهی است، با توجّه به کارکرد دیگر سرفرشتگان نام‌برده، ایشان مظاهر قهر و لطف خداوند در آسمان و زمین‌اند. به نحو خاصّ، چهار فرشتهٔ نخست، با چهار حرف اسم اعظم؛ یعنی יהוה (یهوه) تناظر دارند و مظاهرآن حروف مقدّس در آسمان ششم هستند، همچنان‌که این تناظر و تجلّی در آسمان هفتم میان اسم اعظم و حاملان چهارگانهٔ عرش نیز برقراراست. افزون بر این، در بیانی تمثیلی گفته می‌شود که چهار «رود» حِسِد، دین، نصح و هود، به ترتیب، «چهار اردوگاه» فرشتگان میکاییل(ع)، جبرییل(ع)، اوری‌ال(ع)، رِفائل(ع) را سیراب می‌کنند (زوهر، برشیت: ۲۱). افزون بر این که در منام حزقیال(ع)، این سرفرشتگان مقرّب، با استعارهٔ «رنگین‌کمان» معرّفی می‌شوند، زیرا سه رنگ اصلی سفید، قرمز و سبز، به ترتیب، به سه فرشتهٔ مقرّب میکاییل(ع)، رافائل(ع) و جبرییل(ع) تعلّق دارند (همان: ۷).

در سنّت اسلامی، عزیزالدین نسفی (قرن هفتم هجری قمری)، به زبان اهل حکمت و با استفاده از اصطلاح جوهر و عنایت به کارکرد سرفرشتگان، از عقل اول ابتدا می‌کند و سایر فرشتگان را مظاهری از این عقل که جوهر اوّلیّه عالم را تشکیل می‌دهد، معرّفی می‌کند: «بدان که عقل اول، یک جوهر است، اما این جوهر را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند». بر این اساس، جوهر اوّلیّه، از حیث آن که مُدرِک است، عقل نامیده می‌شود و از حیث حیات‌مندی، روح(ع)، از جنبهٔ ترسیم علم، قلم، و از جنبهٔ افاضهٔ علم، جبرییل(ع)، و به اعتبار ارزاق عالمیان، میکاییل(ع)، و از حیث حیات‌بخشی، اسرافیل(ع)، و به اعتبار درک حقایق و جذب معانی، عزراییل(ع)، و از جنبهٔ اشتمال وی بر هر آن‌چه بوده است و خواهد بود، لوح محفوظ (نسفی، ۱۳۸۱: ٦۳). همو به زبان اهل عرفان، درباره وحدت جوهری ناسوت و ملکوت می‌گوید: «ملک و ملکوت یک جوهر بیش نیستند و این جوهر، جنس اعلی است و بالای وی جنس دیگر نیست» (همان: ۹٤) در توصیفی ملموس‌تر، پیشانی اسرافیل(ع)، لوح محفوظ دانسته شده است و جبرییل(ع)، موکّل بادها و حیات و میکاییل(ع)، موکّل گیاهان و عزراییل(ع)، مأمور قبض ارواح (زنوزی، ۱۳۷۱: ۱۳٦). امام خمینی در «تفسیر سورهٔ حمد»، از عرش «تحقّق» سخن می‌گویند، عرشی که چهار فرشتهٔ مقرّب حاملان آن هستند. سپس، چهار اسم از اسماء پنج‌گانهٔ سوره حمد را به بواطن ایشان اختصاص می‌دهد، به نحوی که اسم «ربّ» باطن میکاییل(ع)، اسم «رحمن» باطن اسرافیل(ع)، اسم «رحیم» باطن جبرییل(ع) و اسم «مالک» باطن عزراییل(ع) دانسته می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ٥٦)

همچنین، در باب رابطه میان ذکر خاصّ فرشتگان و شأن کیهانی ایشان، در میان اهل تحقیق در عرفان اسلامی، اقوالی مشهود است. مطابق این اقوال، اسم «الله»، ذکر اسرافیل(ع) (شریف کاشانی، ۱۳۸۷: ۳٤)، اسم «قابض» از اذکار عزراییل(ع) (همان: ۲۲۹)، اسم «باسط» ذکر جبرئیل(ع) (همان: ۲۳۱) و اسم «رزّاق» از اذکار میکاییل(ع) (همان: ۱٥۰) معرّفی شده است.

٤- سایر مراتب ملکی

طبق علم‌الافلاک قبّالایی، نحوهٔ تقدّم و تأخّر افلاک یا آسمان‌های هفت‌گانه به گونه‌ای است که در آن، آسمان‌ها و فرشتگان که جلوهٔ رحمت پروردگارند، قریب به عرش الهی و آسمان‌ها و فرشتگانی که جلوهٔ صفات قهریّهٔ خداوندند، در مراتب پایین‌تر و دورتر از عرش توصیف

می‌شوند. با توجه به این توضیح، در آسمان پنجم که محلّ تجلّی سفیرای تیفئرتاست، فرشتگان اُفنّیم (چرخ‌ها) سکنی دارند، فرشتگانی که با چرخش خود، تمام امورگردشی در عالم را به اذن خداوند و با تجلیل و تهلیل او اداره می‌کنند. به توصیف حزقیال(ع)، این چرخ‌های «زبرجدین» به هنگام نزول وحی، درست در زیر پاهای حیّوت و «بر روی زمین» قرار داشتند.

سِرافیم («سوزاندگان»، فرشتگانی که با آتش خود، ناپاکی‌ها را می‌سوزانند و نفوس را تطهیر می‌کنند)، ساکن در آسمان چهارم هستند که مملکت سفیرای نصحاست. حزقیال(ع)، آن‌ها را با استعارهٔ «زغال‌های افروخته» وصف می‌کند. در نبوّت اشعیا(ع)، این فرشتگان، واجد شش بال توصیف می‌شوند: «ربّ را دیدم نشسته بر تختی بلند و مجلّل و خانهٔ خدا از جلال او پر شده بود. اطراف تخت را فرشتگان احاطه کرده بودند. هر فرشته شش بال داشت که با دو بال صورت خود را می‌پوشاند و با دو بال پاهای خود را و با دو بال دیگر پرواز می‌کرد. آن‌ها به نوبت سرود می‌خواندند و می‌گفتند: قدّوس، قدّوس، قدّوس، خداوند قادر متعال، تمام زمین از جلال او سرشار است.» (کتاب اشعیا، ٤-۱: ٦)

در آسمان سوم یا عرصهٔ تجلّی سفیرای هود، انواع دیگری از حیّوت و اوفنیم ایجاد می‌شوند، ضمن این‌که ملائکه اهلاک و تبنیه یا به اصطلاح سنّت اسلامی، ملائکه «غلاظ و شداد»، در حدود پایینی آن مقام دارند. میان این آسمان و آسمان دوم، «نهر آتش» (ناهار دی نور) جریان دارد که ارواح و فرشتگان صاعده، نخست در آن غسل می‌گیرند و سپس به مراتب بالاتر وارد می‌شوند. این نهر، به تعذیب گنه‌کاران نیز اختصاص دارد. در آسمان دوم که مکان ظهور سفیرای یسود می‌باشد، انواع مشابهی از اوفنیّم و سرافیم ایجاد می‌شوند. در آسمان اول، فرشتگانی بسان گردباد وجود دارند که «هر روز با غرش‌های ادراک‌ناشدنی رعد نابود و هر صبح‌گاه احیاء می‌شوند» (Schaya,1971,98). سفیرای حاکم بر این آسمان، ملخوت است.

صدرالدین قونوی (٦۰۷-٦۷۳ هـ‌ق.) که پیرو ابن عربی (٦۳۸- ٥٦۰ هـ‌ق) و مکتب نظری اوست، تناظری بین نُه اسم الهی و افلاک نه‌گانه برقرار می‌کند. به بیان وی، دو مرتبهٔ عرش و کرسی، تحت سیطرهٔ دو اسم رحمن و رحیم قرار دارند، آسمان هفتم مظهر اسم ربّ، آسمان ششم مظهر اسم علیم، آسمان پنجم مظهر اسم قهّار، آسمان چهارم مظهر اسم محیی، آسمان سوم مظهر اسم مصوّر، آسمان دوم مظهر اسم بارئ و آسمان اول مظهر اسم خالق است (قونوی، ۱۳۷۱: ٥٤-٥۱). از سوی دیگر، ابن عربی، در کتاب «عقله المستوفز» بنا بر شیوهٔ الهام، فرشتگان یازده مرتبه و چهار کرهٔ عناصر اربعه را که ذیل آن‌ها و نزدیک زمین واقع شده‌اند، چنین عنوان کرده است:

۱- مرتبهٔ عرش: واهبات، مقام اسرافیل(ع). ۲- مرتبه کرسی: مدبّرات، مقام میکاییل(ع)، ۳- فلک البروج[۲]: مقسّمات، مقام جبرییل(ع) .٤- مرتبهٔ ستارگان ثابت: سطح آن، بهشت است و جایگاه تالیات و فرشتهٔ رضوان(ع) و قعر آن، دوزخ است و مکان غلاظ و شداد و فرشتهٔ مالک (ع). مقام عزراییل(ع) نیز همین آسمان است. ٥- آسمان هفتم: نازعات و فرشته‌ای کریم(ع). ٦- آسمان ششم: مُلقیات و فرشتهٔ مقرّب(ع). ۷- آسمان پنجم: فارقات و فرشتهٔ خاشع(ع) ۸- آسمان چهارم: صافّات و فرشتهٔ رفیع(ع) . ۹- آسمان سوم: قانتات و فرشتهٔ جمیل(ع). ۱۰- آسمان دوم: ناشطات و فرشتهٔ روح(ع). ۱۱- آسمان اول: سابحات و فرشته مجتبی(ع). ۱۲- کرهٔ آتش: سابقات و فرشته‌ای که نام او بر ابن عربی مکشوف نشد. ۱۳- کرهٔ هوا: زاجرات و فرشتهٔ رعد(ع). ١٤- کرهٔ آب: ساریات و فرشتهٔ زاخر(ع). ۱٥- کرهٔ خاک: ناشرات و فرشتهٔ

قاف (ع).

همهٔ عناوین فرشتگان که در بالا به الف و تاء جمع بسته شده‌اند و مفید معنای نوع می‌باشند، از سوگندهای ابتدای چهار سورهٔ «صافّات»، «ذاریات»، «مرسلات»، «نازعات»، برگرفته شده‌اند، به غیر از «قانتات» که احتمالاً به نحوی دیگر کشف یا از نصّ استخراج شده است. در این سلسله مراتب، خورشید، نیّر اعظم، در میان پانزده فلک قرار گرفته است، به نحوی که مادون آن هفت فلک و مافوق آن نیز هفت فلک مقام یافته‌اند.

می‌توان تناظری بین اسمائی که قونوی به آسمان‌ها نسبت داده است و فرشتگانی که ابن عربی برمی‌شمرد، برقرار نمود، بدین شرط که فلک البروج و مرتبهٔ ستارگان ثابت را بخشی از کرسی و چهار کره آخرین را ذیل آسمان دنیا یا آسمان اول به شمار آوریم. در برقراری این تناظر، می‌بایست از مفاهیم منسوب به ستاره‌ها از منظر علم‌الافلاک قدیم بهره گرفت:

۱- اسم رحمن: واهبات و اسرافیل(ع). ۲- اسم رحیم: مدبّرات و میکاییل(ع)، مقسمّات و جبرئیل(ع)، تالیات و رضوان(ع)، غلاظ و شداد و مالک(ع)، و عزراییل(ع). ۳- اسم ربّ: نازعات و فرشته‌ای کریم. آسمان هفتم، منسوب به ستارهٔ زحل است یا به بیان قرآن، «الطارق»: «و السماء و الطارق» (طارق: :۱)؛ سوگند به آسمان و سوگند به طارق.

در روایتی از امام صادق(ع)، این ستاره از آنِ امیرالمؤمنین علی(ع) و اوصیاء دانسته شده است و نیز روحی معرّفی می‌شود که از جانب خداوند، ایشان را از حوادث روز و شب آگاه می‌سازد (بحرانی، ۱٤۲۸: ۲۵۸ و۲۵۷). ٤- اسم علیم: ملقیات و فرشتهٔ مقرّب. آسمان ششم، منسوب به مشتری است که ماهیّتی علمی و معنوی دارد. ۵- اسم قهّار: فارقات و فرشتهٔ خاشع(ع). آسمان پنجم، منسوب به مریخ است که معرّف صفات قهریّه و نماد شجاعت و جسارت است. ٦- اسم محیی: صافات و فرشتهٔ رفیع(ع). آسمان چهارم، تحت سیطرهٔ خورشید است که بی‌نور آن، حیات بر زمین امکان‌پذیر نیست. ۷- اسم مصوّر: قانتات و فرشتهٔ جمیل(ع). آسمان سوم، منسوب به ستاره زهره است که نماد زیبایی و وجاهت می‌باشد. ۸- اسم بارئ: ناشطات و فرشتهٔ روح(ع)[۳]. آسمان دوم، منسوب به عطارد است که در عین سرعت سیر بالا در گردش خود، با خردورزی و قوهٔ سخن‌گویی نیز ارتباط دارد. ۹- اسم خالق: سابحات و فرشته مجتبی(ع)، سابقات، زاجرات و فرشتهٔ رعد(ع)، ساریات و فرشته زاخر(ع) و ناشرات و فرشتهٔ قاف(ع). آسمان اول، منسوب به ماه است و از آن جاست که تکثّر و تجلّی مظاهر مادی آغاز می‌شود.

لازم به ذکر است که در قرآن کریم، به طور واضح از «شمس» و «قمر» سخن رفته است و چنان‌که گفتیم، به ستارهٔ زحل نیز اشاره شده است. افزون بر این، خداوند، در سورهٔ مبارکه «تکویر»، به خنّس یا پنج ستارهٔ متحیّره (زحل، مشتری، مریخ، زهره، عطارد) نیز سوگند یاد نموده است و این امر، نشان‌دهنده ماهیّت نمادین و رازگونه این اجرام فلکی است، هر چند، نباید از جنبهٔ نمادین این کلمه نیز غفلت ورزید: «فلا أقسم بالخنّس، الجوار الکنّس» (تکویر: ١٦ و١۵)؛ سوگند به بازآیندگان، آن روندگانِ پنهان‌شونده.

بنابراین، مناسبتی که میان اسماء و فرشتگان مقیم در افلاک برقرار شده است، ملهم از علم‌الکواکب می‌باشد که بخشی تفکیک‌ناپذیر از دانش‌اندوزی در ادوار گذشته بود. با این حال، توجّه به این نکته ضرورت دارد که فرق است میان جنبهٔ غیبی این افلاک و آن‌چه که به واسطه چشم سر در آسمان رصد می‌شود. در واقع، آن‌چه در زمین و از آن‌جا رؤیت می‌شود، سایه‌ای است از آن‌چه در گستره عالم غیب وجود دارد و نشانه‌ای است از برای دلالت بدان‌چه در عرصهٔ غیب اقامت دارد: «والله جعل لکم ممّا

خلق ظلالاً» (نحل:۸۱)؛ و خداوند از آنچه خلق کرد، سایه‌ای برای شما قرار داد.

نتیجه

با توجّه به مطالب گفته شده و با استناد به یافته‌های ارباب شهود که مبتنی بر استبطان کتاب منزل و مشاهده‌های عرفانی است، می‌توان گفت قضیه آسمان‌های برین یا به تعبیر قرآنی، «ملکوت کلّ شیء»، از چنان صحّت و قوّتی برخوردار است که انکار آن، فقط می‌تواند نشانهٔ کم‌همّتی و تمایل به اهانت به ساحت کتاب و اهل تحقیق باشد. درست است که اطلاق عدد به اشیاء و امور، به نحوی نشانهٔ محدودیت آن‌هاست، هنگامی که برای طبقات آسمان، عدد هفت یا نه یا چهارده به کار می‌رود، مقصود محدودیّت و حصر سعهٔ آن‌ها نیست؛ زیرا وسعت هر مرتبه یا طبقه، مافوق تصوّر انسان است و همچنین است تصوّر مخلوقات هر یک از آن مراتب. به طریق اولی، یکسان‌انگاری این مراتب با مراتب مرئی آسمان اول که دارای «بروج» ،«مصابیح» و «کواکب سبعه» می‌باشد، دور از صواب است. افزون بر این، اختلاف ظاهری میان توجیه و توصیف نظری ماهیّت آسمان‌ها نیز مستمسک خوبی برای ردّ نظریهٔ آسمان‌ها نیست. آنچه در این مبحث حائز اهمّیّت می‌باشد آن است که عدم باور به مراتب آسمان‌ها به منزلهٔ عدم باور به مراتب اسماء الهی است و اگرمؤمنی، به سلسله‌مندی و ذومراتب بودن اسماء باور نداشته باشد، طبعاً از درک امری مانند طبقه‌بندی افلاک و آسمان‌ها ناتوان خواهد بود. اسماء الهی، در عین حفظ مقام وسعت و کلّیّت، واجد مراتب تقدّم و تأخّرند و برخی از آن‌ها بر برخی دیگر سبقت می‌جویند. در حقیقت، آرایش ملکوت، نسخه‌ای لطیف است از آرایش اسماء الهی و تابع تقدّم و تأخّر و اصالت و تفریع حاکم برآن. حتّی اگر شخصی، تفقّهی در باب اسماء الهی صورت نداده باشد، با مشاهده مخلوقات زمینی و مراتب حاکم میان آن‌ها، می‌تواند به وجود مراتب در عالم باطن اعتبار کند؛ زیرا، همچنان که عالم ملکوت، آیینهٔ عالم اسماء لاهوتی است، عالم ناسوت نیز آیینه عالم ملکوت است.

پی‌نوشت

۱. به دلیل محدودیت دسترسی، از نسخه‌های موجود در پایگاه‌های اینترنتی استفاده نموده‌ایم.
۲. فرق است میان دوازده برج این فلک و دوازده صورت مشابه آن‌ها در فلک ستارگان ثابت (بورکهارت، ۱۳۹۳: ۱۱ و ۱۰)
۳. میان این روح(ع) و روح اعلی(ع) تفاوت هست.

منابع

- قرآن کریم.
- **ترجمه** کتاب مقدس **شامل** عهد قدیم و عهد جدید (۱۹۹۵)، انگلستان: انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، الفکوک فی اسرار مستندات حِکَم الفصوص، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- مدرس زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۷۱)، انوار جلیّه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن عربی، محمد (۱۳۹۰)، عقلهٔ المستوفز، تهران: انتشارات مولی.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بحرانی، سید هاشم (۱٤۲۸)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه دارالمجتبی.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۳)، نجوم کهن در آموزه‌های ابن عربی، ترجمهٔ لیلا کبریت‌چی و مهدی حبیب زاده، تهران: انتشارات مولی.

- شریف کاشانی، ملا حبیب الله (۱۳۸۷)، اسماء الله الحسنی، تهران: انتشارات یاس بهشت.
- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷٦)، المیزان، ترجمهٔ سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: نشر فرهنگی رجاء و موسسه انتشارات امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۱)، زبدهٔ الحقایق، تهران: انتشارات طهوری.
- Schaya (1371), The Universal Meaning of the Kabbalah, Translated from the French by Noncy Pearson ,University Books, Inc,Secaucus.
- http: // www. Kabbalah. info/ engkab/ ehezohar.
- http:// www. Sacred–texts.com /jud/yet zirah.htm.
- http:// one, heaven. org/ sacred – texts/book/Book of Enoch.,

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال ششم، شماره سیزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹٤
ص ۱٤۹- ۱۳۳

ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی

زهرا قاسم‌نژاد* فرشته معتمدلنگرودی**

چکیده

شرایع الهی همه از یک سرچشمه صادر شده‌اند. دین حقیقتی زنده و فراتر از حوادث و تغییرات تاریخی است. در باطن دین، حقیقت واحدی نهفته که به صور گوناگون در شریعت‌های مختلف در ادوار تاریخی متجلی شده است. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاء وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ» (شوری:۱۳). این حقیقت نشان می‌دهد ادیان توحیدی، این ظرفیت را دارند که در تعامل با یکدیگر در عرصه‌های متعدد بین‌المللی ایفای نقش کنند؛ زیرا اگر ادیان، ظرفیت هم‌گرایی و تعامل با یکدیگر را نداشته باشند چگونه می‌توانند در کنار هم در یک عرصه بین‌المللی وارد شده و ایفای نقش کنند. در بحث نظری و تئوری پیرامون فرهنگ‌سازی، کشف ظرفیت‌های و تحلیل ادیان توحیدی کافی است؛ اما در حوزه کاربردی اولین موضوعی که در بحث ظرفیت ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی باید اثبات شود، ظرفیت تعامل و هم‌گرایی ادیان با یکدیگر است. چنان‌که این ظرفیت اثبات شد، باید به ظرفیت‌سازی پرداخت تا این مهم تحقق یابد. پس از هم‌گرایی است، کشف ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی گامی به منظور ظرفیت‌سازی ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی است. جستار حاضر، مطالعه‌ای کیفی است که با بررسی اسناد، بانک‌های اطلاعاتی، مقالات و کتب ادیان توحیدی، فرهنگ و فرهنگ‌سازی، و کتب تمدن، با رویکرد ظرفیت‌سازی شکل گرفته و بر اساس تحلیل محتوا، انسجام یافته است. جامعه پژوهش، شامل کلیه اسناد، مدارک و منابع مرتبط با موضوع بحث است. بر اساس یافته‌های این مقاله، بحث از ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی، یک بحث کاربردی است که کشف ظرفیت‌ها در کنار ظرفیت‌سازی باید صورت گیرد و قبل از هر اقدامی باید، تعامل و هم‌گرایی ادیان توحیدی ظرفیت‌سازی شود. از مهمترین ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی، حضور در عرصه بین‌الملل ادیان است.

واژه‌های کلیدی

ادیان توحیدی، بین‌المللی، ظرفیت، ظرفیت‌سازی، فرهنگ‌سازی.

---

* استادیار گروه علوم قرآن و فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز- شیراز- ایران(نویسنده مسئول) zghasemi62@yahoo.com
** دانشجوی کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)،تهران- ایران f_motamad_2011@yahoo.com

تاریخ وصول ۹۳/۹/۲۸ تاریخ پذیرش ۹٤/۰۲/۲۳

مقدمه

بحث ظرفیت‌های ادیان در عرصه بین‌المللی با مطرح شدن موضوع جهانی شدن، رونق گرفت. جهانی شـدن به عنـوان یـک واقعیـت از ابعـاد مختلـف در جوامع از جمله ایران، تأثیرگذار بوده است که دین و نهادهـا دینـی یکـی از آن حـوزه‌هـا می‌باشد. هدف اصلی نوشتار حاضر این است که آیا ادیان توحیدی دارای این ظرفیت و قابلیت هستند که در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی وارد شوند و به طراحی یک فرهنگ بین‌المللی بپردازند؟

با توجه به هدف بحث، محور اصلی و محورهای فرعی پژوهش حاضر این سؤالات می‌باشد که «ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی صاحب چه ظرفیت‌هایی هستند؟»، «مفهوم ظرفیت و ظرفیت‌سازی از منظر ادیان توحیدی چیست؟» «ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ بین‌المللی کدامند؟»

رویکرد نگارندگان به بحث ظرفیت‌های ادیان توحیدی، رویکرد درون دینی است و سعی شده است ظرفیت‌ها و قابلیت‌های سه دین اسلام، مسیحیت و یهودیت در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی از متون مقدّس این ادیان استخراج و تبیین گردد. قبل از بیان ظرفیت‌ها و توانمندی‌های سه دین بزرگ توحیدی اسلام، مسیحیت و یهودیت، باید مفهوم فرهنگ‌سازی بین المللی از منظر ادیان تبیین و تحلیل گردد؛ زیرا با شفاف‌سازی مفهوم فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی از منظر ادیان می‌توان به کشف ظرفیت‌ها و توانمندی‌های آن‌ها در این عرصه پی‌برد. بنابراین، با توجه به سؤالات و اهدافی که پژوهش به دنبال دستیابی به آن‌هاست پس از مفهوم‌شناسی واژگان ظرفیت و ظرفیت‌سازی، ادیان توحیدی و فرهنگ‌سازی به مطالعه و بررسی مفهوم فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی از منظر ادیان توحیدی پرداخته می‌شود. تبیین مفهوم فرهنگ، از منظر ادیان توحیدی به ارائه مدلی می‌انجامد که از آن مدل، مبانی فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی و ظرفیت‌های ادیان در این عرصه قابل کشف است. بنابراین پس از بحث مفهوم فرهنگ‌سازی در ادیان به مبانی فرهنگ‌سازی بین‌المللی در ادیان توحیدی پرداخته، سپس اصل بحث که بیان ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. پیشینه بحث

اندیشمندان معاصر، با توجه به شیوع مفاسد فردی و اجتماعی در سطح جهان و بین‌الملل همواره به ارائه مدل در مقوله ظرفیت فرهنگ‌سازی، مستخرج از متون و نصوص دینی توجّه ویژه‌ای مبذول داشته‌اند. از جمله جوادی آملی در کتاب *«روابط بین‌الملل در اسلام»*، عوضعلی سعادت در *«نقش اسلام در توسعه فرهنگی»* همچنین در مقالاتی از جمله: *«روابط بین‌الملل در اسلام»* نوشته علی اکبرعلی خانی در شماره اول پژوهش‌های روابط بین‌المللی سال۱۳۹۰ش به چاپ رسانده است. این مقاله اصول روابط بین‌الملل را، از نگاه قرآن بررسی کرده است. همچنین مقالاتی تحت عنوان «جهانی شدن»، نیز به فرهنگ‌سازی بین‌المللی پرداخته‌اند. از جمله مقاله *«قرآن، جهانی‌سازی و جهانی شدن»*، از محمدرضا آرام در شماره ٤ نشریه مطالعات راهبردی جهانی شدن سال ۱۳۹۰ش به چاپ رسیده است. و نیز مقاله *«جهانی شدن و ادیان توحیدی: فرصت‌ها و چالش‌ها»* از حسین مسعودنیا که در شماره ۵۵ فصلنامه راهبرد سال ۱۳۸۹ش منتشر یافته است.

بررسی مُدقانه این آثار، گواه آن است که ادیان توحیدی(اسلام، مسیحیت و یهودیت) توانایی و ظرفیت تعامل و هم‌گرایی را دارا هستند. با توجه به این پیشینه در مقاله حاضر، ظرفیت ادیان توحیدی در فرهنگ‌سازی

بین‌المللی مورد بررسی و تبیین قرار می‌گیرد. تاکنون کتاب یا مقاله‌ای تحت این عنوان انتشار نیافته است.

۲. روش تحقیق

در پژوهش حاضر، در راستای نیل به هدف مورد نظر از سه روش توصیفی، تحلیل محتوا و تطبیقی استفاده شده و با یک رویکرد درون دینی، چیستی و چگونگی مفهوم فرهنگ‌سازی از منظر ادیان توصیف شده است. آن‌گاه با بیان روش تحلیل محتوا، ظرفیت‌های ادیان و مبانی ظرفیت‌ها مورد تحلیل قرار گرفته است. از آن‌جا که بحث حاضر از دل سه متن مقدس قرآن و عهد قدیم و جدید استخراج گردیده است؛ در برخی موارد با روش بررسی تطبیقی به بیان مسأله مورد نظر پرداخته است.

۳. مفهوم ظرفیت و ظرفیت سازی

«ظرفیت»، مصدر جعلی (معین، ۱۳۷۱: ۲، ۲۲۵۰) و در لغت به معنای گنجایش، وُسع، استعداد، قوّه، قابلیت است (همان؛ دهخدا، ۱۳۳۵: ۳۳، ۱۱). در اصطلاح تعریف‌های متعددی برای آن بیان شده است؛ چرا که این واژه در کنار واژگانی نظیر سازمان، اجتماع و ... معنای اصطلاحی خاص می‌دهد. در پژوهش حاضر مراد از «ظرفیت»، وجود استعدادهای بالقوه و توانمندی‌هایی است که در ادیان توحیدی به منظور حضور در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی وجود دارد.

اصطلاح دیگری که در کنار واژه «ظرفیت»، به کار می‌رود ظرفیت‌سازی است. نمی‌توان برای اصطلاح ظرفیت‌سازی تعریف واحدی، یافت. از میان تعاریف موجود به دو تعریف اشاره می‌شود. بر اساس تعریف سازمان ملل متحد، ظرفیت‌سازی به معنای ارتقا وتوسعه توانایی‌ها در راستای سنجش و ارزشیابی و پاسخ به نیازهای کشور از طریق درک درست سیاست‌ها و الگوهای بهینه است. (Capacity Bulding for Sastainable Development: 7)

همچنین گفته شده ظرفیّت‌سازی فرآیندی است که توسّط آن اشخاص، گروه‌ها، سازمان‌ها، مؤسسات و جوامع توانایی خود را افزایش داده به منظور انجام کارهای اصلی، حل مسائل، مشخّص کردن و دستیابی به اهداف، فهم و درک و بررسی نیازها در یک بافت گسترده و در یک موضوع قابل تحمّل (International Institute Educational Planning ۲۰۰۶: ۳).

در نوشتار حاضر اصطلاح ظرفیت‌سازی به معنای تبدیل استعدادهای بالقوه به استعدادهای بالفعل و تلاش برای ظهور توانمندی‌ها و قابلیت‌هاست.

٤. مفهوم ادیان توحیدی

یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین هندو، بودا، دائو، آیین کنفسیوس، آیین شینتو و آیین جین و آیین زرتشت از ادیان توحیدی جهان هستند که در این نوشتار مراد از ادیان توحیدی تنها سه دین مسیحیت، یهودیت و اسلام است.

۵. مفهوم فرهنگ سازی

اصطلاح «فرهنگ»، دارای معانی و مفاهیم متنوع است و در سیر تاریخی خود، معانی مختلفی را به خود گرفته است از جمله: ادب، تربیت، دانش، معرفت، مجموعهٔ آداب و رسوم و آثار علمی و ادبی یک ملّت، کتاب لغت، نیکویی، پرورش بزرگی، فضیلت، شکوه‌مندی، هنر، حکمت، شاخ درختی که زیر زمین خوابانند و بر آن خاک ریزند، و نیز تعلیم و تربیت، آموزش و پرورش، مکتب و ایدئولوژی (صاحبی، ۱۳۸٤: ۱، ٦۰) بنابراین، واژه «فرهنگ»، به دلیل غیرعینی و انتزاعی بودنش معانی مختلفی را برمی‌تابد؛ اما به طور کلی فرهنگ مجموعه‌ای

از عقاید، باورها، ارزش‌ها، شیوه‌های تفکّر، اخلاق و میراث‌های فرهنگی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.

فرهنگ محیط فرافیزیکی انسان است. انسان در دایره فرهنگ به دنیا می‌آید، زندگی می‌کند، و سرانجام در حصار فرهنگ از دنیا می‌رود. بسیاری از ویژگی‌های شخصیتی فردی و اجتماعی انسان، توسط فرهنگ ساخته و پرورده می‌شود. (سعادت، ۱۳۸۹: ۳٤-۳۵)

مفهوم فرهنگ‌سازی در نوشتار حاضر با مفهوم فرهنگ به تنهایی، متفاوت است. مراد از فرهنگ‌سازی بین‌المللی در نوشتار حاضر، پرورش روحی معنوی است که بر نظام‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه حاکم است. به عبارت دیگر منظور از فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی ایجاد زمینه‌هایی است که به شکل‌گیری یک تمدن توحیدی بینجامد و همه مؤلفه‌های آن بر پایه آموزه‌های اصیل و مشترک ادیان است.

٦. مفهوم فرهنگ در ادیان توحیدی

مفهوم «فرهنگ»، در نگاه ادیان توحیدی یک سیستم است که این سیستم با تمام اجزای جامعه درگیر است و هیچ نظام و حوزه و فردی نیست که در این سیستم قرار نگیرد. این سیستم بر همه نظام‌های ارزشی، فکری و عینی جامعه حاکم است و یک سیستم زنده و پویاست که بر پایه روح استوار است. روح این سیستم را، توحید و یکتاپرستی و عبودیت حق شکل می‌دهد. در تورات آمده است: «ای اسرائیل بشنو، یَهُوه، خدای ما، یهوه واحد است. پس یهوه خدای خود را به تمامی جان و تمامی قوت خود محبّت نما» (تثنیه، ٦: ٤-۵) این عبارات با عنوان «الفاظ شهادت» در دین یهود، معروف است. در حقیقت دین یهود از ابتـــدا بر توحید استـوار بوده است. مسأله توحید و یکتاپرستی در دین مسیحیت هم وجود دارد. گرچه بسیاری از محققان، اعتقاد مسیحیان به تثلیث را نشانه عدم یکتـاپرستی آن‌ها می‌دانند؛ اما از نظر یک مسیحی هرگز چند خدا وجود ندارد و او معتقد است که خـدای واحد را می‌پرستد. در عهد جدید می‌خوانیم: «و حیات جاودانی این است که تو را خدای واحد حقیقی، و عیسی مسیح را که فرستادی بشناسند» (یوحنا، ۳: ۱۷)، «و این‌که خدایی دیگر جز یکی نیست... لکن ما را یک خداست؛ یعنی پدر، که همه چیز از اوست و ما برای او هستیم» (اول قرنتیان، ۸: ٤-٦)، «خدا واحد است» (اول تیموتائوس، ۲: ۵). اسلام به عنوان آخرین و کامل‌ترین ادیان نیز بر پایه یکتاپرستی و توحید بنا شده است و آیات بی‌شماری بر این موضوع تأکید دارند جمله «لاإله الا الله» در بیش از سی مورد در قرآن کریم استعمال شده است. بنابراین، خدامحوری بنیاد اصلی فرهنگ توحیدی را شکل می‌دهد. از دیدگاه ادیان توحیدی، تقرّب بیشتر به این اصل و صیانت افزون‌تر از آن نیز شرط اصلی فرهنگ‌سازی بین‌المللی است. و مرگ همراه با طاعت حق، از زندگی با معصیت برتر است. و این یاد خدا و عبودیت حق است که سبب می‌شود انسان بهترین زندگی را داشته باشد، خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸). در عهد عتیق نیز به یاد خدا سفارش شده است: «تو را به حضور من خدایان دیگر نباشند... آن‌ها را سجده و عبادت منما» (تثنیه، ۵: ۷-۹) با توجه به تفاسیر کتاب مقدس، واژهٔ عبادت در عهد عتیق به معنای خدمت کردن و اطاعت الهی به کار رفته است و حفظ وصایای خداوند، دلیلی بر طاعت و محبت رب دانسته شده است: «از یهوه خدای خود، بترس و او را عبادت نما و به نام او قسم بخور» (تثنیه، ٦: ۱۳) بنابر آن چه بیان شد، زیربنایی‌ترین اصل در فرهنگ بر پایه ادیان توحیدی، توحید و عبودیت حق است.

از دیدگاه ادیان توحیدی، معنویت بر همه چیز حاکم است. اخلاق زیربنایی‌ترین اصل در تمام نظام‌ها و روابط بین نظام‌ها است؛ زیرا مهمترین عامل موفقیت در فرهنگ‌سازی بین‌المللی به این است که بتواند بیشترین تعداد افراد و جوامع را با خود همراه سازد و لازمه این امر توان نفوذ در دل‌هاست. در اندیشه‌های یهودیت و در کتاب مقدس و تلمود (میشنا و گمارا) «صلح»، همواره نقش محوری داشته است و در تمامی این منابع مکرر تأکید شده است. «صلح» در یهودیت، علاوه بر بعد خارجی، حتی در بعد خانوادگی و شخصی نیز مطرح می‌شود که بر هر کدام از آن‌ها نیز تأکید فراوانی شده است.

حتی هنگامی که جنگ اجتناب‌ناپذیر می‌شود، قبل از شروع جنگ، در زمان جنگ و حتی پس از آن نیز قوانین متعددی برای ممانعت از جنگ و کاهش اثرات تخریبی آن وضع شده است. در میشنا تورات، قوانین پادشاهان آمده است که «شما از هر جنگی منع شده‌اید تا هنگامی که تمامی راه‌های صلح‌آمیز را نیازموده باشید» (تثنیه، ۱۹ :۱). از سوی دیگر شبیخون زدن، حمله به زنان و کودکان، قطع درختان میوه، عدم پافشاری در برخورد صلح‌آمیز، شدیداً منع شده‌اند. از سوی دیگر کسانی که تازه، زنی را عقد کرده‌اند یا خانه نو ساخته‌اند یا باغستان و مزرعه جدید احداث کرده‌اند از شرکت در جنگ منع شده‌اند. قبل از شروع نبرد سرداران سپاه موظفند که با سپاهیان صحبت کنند و کسانی را که ترسیده‌اند از کارزار معاف کنند. چنانچه دشمن تسلیم شود در امان خواهد بود و حتی پس از پیروزی نیز بایستی مرزها و حدود را رعایت کرد (تثنیه، ۱۹– ۲۰). از دیدگاه کتاب مقدس «صلح»، محدود به گروه خاص یا زمان و مکان خاصی نیست و خداوند تمام جهان و تمام فرزندان ابراهیم را با صلح برکت داده است (پیدایش، ۱۲: ۲). قرآن نیز به عنوان آخرین دین به صلح و زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند: «يَا اَيُّهَا ٱلَّذِينَ اَمَنوُاْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كافَّةً و لَاتَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ ٱلشَّيْطَانِ اِنَّهُ لَكمْ عَدُوٌّ مُبِينْ»(بقره: ۲۰۸). در مکتب اسلام منتشر ساختن صلح و دوستی، از بهترین اخلاق‌ها دانسته شده است. اولین مفسر و معلم بزرگ قرآن می‌فرماید: «آیا به شما از بهترین اخلاق اهل دنیا و دیگر سرا خبر ندهم، گفتند: چرا یا رسول الله فرمود: فاش کردن سلام در همه جهان» (مجلسی، ١٤٠٤: ٧٣، ١٢). در روایتی دیگر اخلاق این‌گونه تفسیر شده است: «إِنَّ مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِينَ قُوَّةً فِي دِينٍ وَ كَرَماً فِي لِينٍ وَ حَزْماً فِي عِلْمٍ وَ عِلْماً فِي حِلْمٍ وَ تَوْسِعَةً فِي نَفَقَةٍ وَ قَصْداً فِي عِبَادَةٍ وَ تَحَرُّجاً فِي طَمَعٍ وَ بِرّاً فِي اسْتِقَامَةٍ لَا يَحِيفُ فِيمَنْ يُبْغِضُ وَ لَا يَأْثَمُ فِيمَنْ يُحِبُّ وَ لَا يَدَّعِي مَا لَيْسَ لَهُ وَ لَا يَجْحَدُ حَقّاً هُوَ عَلَيْهِ وَ لَا يَهْمِزُ وَ لَا يَلْمِزُ وَ لَا يَبْغِي مُتَخَشِّعٌ فِي الصَّلَاةِ مُتَوَسِّعٌ فِي الزَّكَاةِ شَكُورٌ فِي الرَّخَاءِ صَابِرٌ عِنْدَ الْبَلَاءِ قَانِعٌ بِالَّذِي لَهُ لَا يَطْمَعُ بِهِ الْغَيْظُ وَ لَا يُجْمَعُ بِهِ الشُّحُّ يُخَالِطُ النَّاسَ لِيَعْلَمَ وَ يَسْكُتُ لِيَسْلَمَ يَصْبِرُ إِنْ بُغِيَ عَلَيْهِ لِيَكُونَ إِلَهُهُ الَّذِي يَجْزِيهِ يَنْتَقِمُ لَه» (شعیری، بی‌تا: ۱۲۳)؛ حتی علم و تکنولوژی نیز بر پایه اخلاق است؛ زیرا آنچه در این فرهنگ‌سازی مهم است کرامت انسان می‌باشد. از میان آیات قرآن، روشن‌ترین آیه که بر کرامت ذاتی انسان دلالت می‌کند این آیه است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً»(اسراء: ۷۰) کتاب مقدس مانند قرآن آفرینش انسان را تجلی رحمت خداوند می‌داند و او را شبیه خداوند و به تعبیر قرآن خلیفه و جانشین خدا می‌داند. در کتاب عهد عتیق می‌خوانیم: «او «آدم»، در صورت حی آفریده شد» (پیدایش، ۱: ۲۷–۲۶) به تفسیر پولس، مفسر آئین عیسی و بنیان‌گذار کاتولیسم، پولس این شباهت را تصریح می‌کند که انسان در قدوسیت و عدالت مانند او، خلق گردید (افسسیان، ٤: ٢٥–٢٢).البته در مسیحیت،

اندیشه گناهکار بودن انسان به علت خطای حضرت آدم وجود دارد (رومیان، ۵: ۱۲–۲۰) که آموزه‌ای را تحت عنوان «فداء» به وجود آورده است. مطابق این آموزه با خوردن آدم(ع) از شجره ممنوعه، نوع انسان به گناه ذاتی مبتلا گشت. خون مسیح تنها کفاره این گناه بود و با مرگ او بشر رهایی یافت (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ٤٦۹). پس بنا به تصریح انجیل، انسان دیگر نمی‌تواند خود را بازیابی کند و توبه نماید. او شکست می‌خورد و نه از روی اختیار و رحمت خداوند از بازسازی خویش عاجز می‌ماند، بلکه این گناه به صورت ذاتی در گردن نسل آدم (انسان) باقی می‌ماند. افزون بر این مطلب، نقدهای دیگری نیز به این آموزه وارد است. (ر.ک: طباطبایی، ۱٤۱۷: ۳، ۲۹۱–۳۰۵) حتی وقتی نوزادی تازه از مادرش متولد می‌شود او نیز حامل گناه و عصیان جدش آدم است که باید با آب مطلق غسل تعمید داده شود، تا پاک گردد.

انسان در سایه خدامحوری دارای ارزشی غیرقابل وصف است. اعتقاد به کرامت انسان، سنگ‌بنای وضع قواعد حقوق بشر در فرهنگ ادیان توحیدی است. حقوق بشر صرفاً بر پایه کرامت انسانی توجیه‌پذیر است، بر پایه همین کرامت انسانی، مصادیق حق به رسمیت شناخته می‌شود و چهره یک گزاره صرف، مبدّل به یک اصل حقوق بشری و قاعده‌ای الزام‌آور می‌شود. پاره‌ای از دانشمندان با تأکید بر اینکه عقیده کرامت بشر، اساس ایده حقوق بشر است، امکان ارائه قرائتی سکولار از حقوق بشر را مردود می‌شمارند؛ چرا که ایده قداست حقوق بشر ضرورتاً دینی است، بنابراین حقوق بشر نیز به ضرورت دینی خواهد بود (Michael,1998,5-7).

در سایه کرامت انسان است که عدالت‌گستری و ولایت‌پذیری از دیگر مؤلفه‌های اساسی فرهنگ‌سازی توحیدی معنادار می‌شوند. ولایت، به معنای سرپرستی و حاکمیت دیگران است. ولی جامعه اسلامی کسی است که اجازه تصرف در امور دیگران دارد. از آن جا که همه انسان‌ها در خلقت برابرند، اصل این است که کسی مالک بر دیگری نیست و تنها خداوند متعال است که مالک حقیقی همه چیز می‌باشد و حق تصرف در امور انسان‌ها را دارد و بر همین پایه است که اصل در تمدّن اسلامی، که پیامبر(ص) پایه‌گذار آن و اهل بیت(ع) مروّجان این تمدنند، ولایت خداوند متعال است. و این ولایت را خداوند به برخی از بندگان برگزیده خود عطا نموده تا به هدایت مردم بپردازند: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَطِیعُواْ اللّهَ وَأَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِی الأَمْرِ مِنکُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن کُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ ذَلِکَ خَیْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِیلاً» (نساء:۵۹). در عهدین، مفهوم ولایت به شکل دیگری مطرح است. در مسیحیت اجتماع دینی، حیات و نیروی خویش را بر انجام کارهای خارق‌العاده از مسیح می‌گیرند؛ زیرا مسیح حواریون را بر اخراج ارواح پلید و شفا دادن هر رنج و مرضی قوّت بخشید (متی، ۱۰ :۲۰). قدرت اعجاز را او به ایشان بخشید (همان، ۱۰: ۱)، و دستورهای دیگری به ایشان داد (همان، ۱۰: ۸–٤۱)، اجازه فتوی را به پطرس داد و به او گفت: «من کلیدهای ملکوت خدا را در اختیار تو می‌گذارم تا هر دری را بر روی زمین ببندی، در آسمان بسته شود، و هر دری را بگشایی در آسمان نیز گشوده شود» (همان، ۱٦: ۱۹). این عبارت؛ یعنی بخشیدن ولایت به پطرس.

در جای دیگر این اختیار شمول بیشتری یافته و این اقتدار به عموم مؤمنان تفویض گردیده است (همان، ۱۸: ۱۵–۲۰) و استنباط کلیسا این بود که در این‌باره اختیار به کلیسای عام داده شده است و مجمع «۱۸٦۹.م» عصمت پاپ را مقرر داشت و حق تشریع به ریاست کلیسا رسید. مسیحیان عصمت کلیسا را به عیسی نسبت می‌دهند (رامیار،۲۷۷:۱۳۵۰).

عدل به معنای «وضع الشیء فی موضعه وإعطاء کل ذی حق حقَّه» است (راغب اصفهانی، ۱۹۹٦: ماده عدل). در اهمیت عدل همین بس که در قرآن کریم، خداوند انگیزه بعثت انبیاء را اقامه عدل می‌شمرد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید:۲۵). عدالت، در عهد قدیم و جدید نیز دارای اهمیت است. در مسیحیت کلامی برجسته از حضرت مسیح(ع) روایت شده که به "قانون زرین [Golden Rule]" شهرت یافته است. در یکی از مواعظ عیسی مسیح(ع) این‌طور آمده است: «آن چه خواهید که مردم به شما کنند، شما نیز به آنها همچنان کنید» (متی، ۷:۱۲). پیروان مکتب انجیل عده‌ای که از دسته آزاداندیشان مسیحی بودند، مقصود از ملکوت خدا را اجتماعی می‌دانستند که در آن همه در برادری و همکاری و عدالت با یکدیگر زیست می‌کنند. این جامعه ایده‌آل، جامعه‌ای است که خود انسان می‌تواند با کمک خدا بنا کند. بر این مبنا یکی از ابعاد فرهنگ‌سازی بین‌المللی، «انصاف» است. در فرهنگ توحیدی انصاف حاکم است و حق هر صاحب حقی باید اداء شود. قابل ذکر است که در فرهنگ‌سازی بین‌المللی، گستره عدل در همه ابعاد فردی و اجتماعی مورد نظر است؛ فرهنگ توحیدی، افراد را در فکر و اندیشه، احساسات و گرایش‌ها و در رفتار به عدالت دعوت می‌کند و حق هر مستحقی در حوزه‌های مختلف اجتماع اعم از اقتصاد، سیاست، فرهنگ، قضاوت و مانند آن به او پرداخته می‌شود و ظلمی به کسی روا داشته نمی‌شود. امام علی(ع) می فرمایند: «الناسُ فی الحق سواء» (دشتی، بی‌تا: ٤٤٩).

علم و دانش‌آموزی از دیگر اموری است که در فضای فرهنگ توحیدی جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. با توجه به آموزه‌های قرآن کریم نیازی به استدلال ندارد که بدانیم علم و دانش در اسلام از چه جایگاه رفیعی برخوردار است و به همین میزان چه سهمی باید برای آن در شکوفایی تمدن و فرهنگ توحیدی قائل شد. البته باید توجه داشت که علم و دانش در هر دو بعد مادی و معنوی، در فرهنگ‌سازی بین‌المللی نقش آفرین است. خداوند متعال به برتری علم و دانش و مقام علماء در قرآن کریم اشاره دارد و می‌فرماید: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله:۱۱). در فرهنگ اهل بیت(ع) همه علوم هدف واحدی دارند که عبارتست از، شناخت خداوند متعال. امام صادق(ع) می‌فرمایند: «تمام علم و دانایی را که بر مردم لازم است بدانند، در چهار چیز یافتم: اوّل اینکه پروردگارت را بشناسی، دوّم اینکه بشناسی چه چیز در (ساختمان وجود و هستی) تو بکار برده، سوّم اینکه بشناسی چه چیز از تو خواسته است، و چهارم این‌که بشناسی چه چیز تو را از دین و آئینت بیرون می‌برد» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱، ۵۰). بنابراین، علم به طور کلی ناظر به هدف، غایت و کاربرد است و غایت‌های آن دارای مراتب است؛ یعنی هر چند هدف اولیه از علوم تجربی، شناخت و بهره‌برداری از جهان طبیعت است؛ اما هدف نهایی و اصلی، شناخت حق تعالی و پرستش و تقرب اوست که هدف اولیه نیز در پرتو آن دارای معنا می‌شود. اما علم در کتاب مقدس، به معنای صفتی از صفات خداوند، وارد شده است که تمام حوادث را قبل از وقوع عالم می‌داند (اول قرنیتان، ۲: ۲۳)؛ و این علم ازلی است (همان، ۱۵: ۱۸) که بدان است صواب حضرت اقدس الهی، مؤمنین را از برای اطاعت خود برگزیده است (پیدایش،۲: ۱). هر چند در کتاب مقدس به موضوع علم الهی اشاره شده است، اما بر خلاف قرآن کریم کتاب مقدس چندان به اهمیت علم و برتری علماء توجه ندارد.

از آن‌جا که آن چه آموزه‌های ادیان توحیدی در بعد فرهنگ و فرهنگ سازی مطرح می‌نمایند بر پایه نگرش

توحیدی و نگاه عمیقی است که برخاسته از نگاه خاص به انسان و تعامل انسان با محیط پیرامون و تعامل انسان با خداست، انسان اخلاقی وارسته و فرهیخته، نیز یک دستاورد فرهنگی محسوب می‌شود که نتیجه آن همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع بشری است. انسان اخلاقی که دستاورد تمدن و فرهنگ توحیدی است، فردی است که همه تلاشش خدمت به خلق خداست. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا» (نساء:۸) در روایات داریم: «خِدمَةُ المُؤمِنِ لِأخیهِ المُؤمِنِ دَرَجَةٌ لا یُدرَکُ فَضلَها إلاّ بِمِثلِها» (نوری، ۱٤۰۸: ۱۲، ٤۲۹). در اسلام عمل مستحبی، برتر از خدمت به خلق خدا و برآوردن نیازهای انسان مؤمن نیست. امام صادق(ع) می‌فرمایند: «برآوردن حاجت مؤمن، از آزاد کردن هزار بنده و سوار کردن بر هزار اسب در راه خدا برتر است» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲، ۱۹۳). در نگره مسیحیت، انسان اخلاقی وارسته وارد دنیا یا ملکوت خدا و مسیح می‌گردد. در نامه به مسیحیان افسس آمده است: «این حقیقت مثل آفتاب روشن است، دنیایی که خدا و مسیح در آن سلطنت می‌کنند، جای افراد بی‌عفّت و طمع‌کار نیست، کسی که به مال و ناموس دیگران طمع دارد، بت‌پرست است، چون مال این دنیا را از خدا بیشتر دوست دارد و می‌پرستد»(افسس، ۵: ۵).

خلاصه این که فاسقان و بت‌پرستان و زانیان و متنعّمان و لوّاط و دزدان و طمع‌کاران و می‌گساران وفحاشان وستمگران و همه کسانی که مرتکب گناهان کبیره می‌شوند، وارث ملکوت خدا نخواهند شد (مفتاح، ۱۳۸٤، به نقل از Schaff.15).

بنابر آن‌چه مطرح شد، فرهنگ توحیدی از منظر ادیان، فرهنگی است بر اساس نگرش توحیدی که معنویت، علم، اخلاق، کرامت انسان، ولایت‌پذیری و عدالت‌گستری آن را شکل داده و با کارکرد انسان‌هایی مزیّن به روح فرهنگ توحیدی، تمدن توحیدی شکل می‌گیرد. رشد این تمدن به میزان تولید فکر و اندیشه، قدرت و ثروت بستگی دارد.

۷. ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی

استخراج مفهوم فرهنگ بین‌المللی، با رویکرد درون دینی با محوریت سه متن مقدس قرآن، عهد قدیم و عهد جدید، مدلی را از ظرفیت‌های ادیان توحیدی ارائه می‌دهد که بر اساس آن می‌توان به دو گونه از ظرفیت تحت عنوان ظرفیت‌های زیرساختی یا مبنایی و ظرفیت‌های روساختی یاد نمود.

۷-۱. ظرفیت‌های زیرساختی یا مبنایی ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی

ظرفیت‌های زیرساختی، ظرفیت‌هایی است که می‌توان به عنوان مبانی ظرفیت‌های ادیان توحیدی از آن یاد نمود. بدون ظرفیت‌های پایه‌ای و زیرساختی نمی‌توان از ظرفیت‌ها و ظرفیت‌سازی ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی یاد نمود. زمانی که هدف ظرفیت‌سازی ادیان توحیدی، در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی است باید به مبانی کار توجه داشت و بدون وجود مبانی مشترک لازم نمی‌توان از ادیان توحیدی انتظار فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی داشت. خوشبختانه مطالعه و بررسی اجمالی سه دین اسلام، مسیحیت و یهودیت نشان می دهد مبانی مشترک یا زیرساخت‌های لازم برای فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی وجود دارد و این سه دین می‌توانند در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی ایفای نقش کنند.

۷-۱-۱. ظرفیت تعامل و ارتباط ادیان با یکدیگر

اولین و زیربنایی‌ترین مسأله‌ای که در بحث ظرفیت‌های ادیان توحیدی، در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی باید به آن توجه شود، وجود ظرفیت تعامل و ارتباط خود ادیان با یکدیگر است. در صورتی که ادیان توحیدی صاحب چنین ظرفیتی به منظور تعامل با خود نباشند، چگونه می‌توانند در عرصه‌های بین‌المللی ایفای نقش کنند؟ مطالعه و بررسی سه دین توحیدی اسلام، مسیحیت و یهودیت نشان می‌دهد، ادیان توحیدی این قابلیت تعامل با یکدیگر را دارا هستند. آیات قرآن انسان‌ها را در اصل آفرینش از یک نفس واحده می‌داند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء: ۱) و نیز قرآن همه انسان‌ها را یک امّت واحد می‌داند «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ» (بقره: ۲۱۳) لذا وجود ظرفیّت تعامل و هم‌گرایی در عرصه روابط بین‌اللملی در قرآن اصل مسلّم است. پیام جهانی شدن، پیام واحدی برای نوع بشریت است، خداوند متعال در این‌باره می‌فرماید: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عِيسى وَ ما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره: ۱۳٦) و آن پیام، پیام بندگی خدا و اجتناب از طاغوت است: «وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳٦) و این پیام همسو و هماهنگ با فطرت انسانی است «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰). در اسلام برنامه تشکیل امّت واحد جهانی وجود دارد، آیه ۵۵ سوره آل‌عمران؛ موجودیّت آیین مسیح(ع) را تا قیامت اثبات می‌نماید و آیات ۷ و ۸ سوره اسراء آیین یهود را به مثابه مسیحیّت تا پایان جهان یاد کرده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷٤: ۱۲، ۳٤). اسلام یکی از ظرفیت‌های وجودی خود را، امکان برقراری ارتباط و تعامل با سایر ادیان می‌داند. این موضوع در کتاب مقدس نیز مشهود است. در تورات دستورات اخلاقی وجود دارد که انسان‌ها در ارتباط خود با هم نوع باید رعایت نمایند. اساس این عقیده که خداوند از آفریدگان و بندگانش خواسته است که رفتاری معقول و مهربانانه با یکدیگر داشته باشند، در آموزه‌های کتاب مقدس است؛ آن جا که می‌گوید، انسان به صورت خداوند، آفریده شده، کسب والاترین درجه ممکن از کمال و خودشناسی در این است که خود را تا حد امکان، شبیه به خداوند گرداند. این سخن را می‌توان پایه و شالوده مهم‌ترین و منحصر به فردترین اصل اخلاقی تورات؛ یعنی تقلید کردن از خدا دانست. در آیاتی چند از تورات، به اصل اخلاقی فوق اشاره شده است که برخی از آن‌ها عبارتند از: «شما همگی مقدس هستید؛ زیرا من به عنوان پروردگار شما، مقدسم. و اینک ای بنی اسرائیل، خداوند از شما می‌خواهد که از او بترسید، در مسیر او گام بردارید، به او عشق بورزید، و پروردگار خویش را با تمام وجود عبادت کنید. و پروردگار، تو را برای انسان‌هایی مبعوث کرد که در نزدش مقدس هستند؛ به شرط این که همان‌گونه که به تو سوگند یاد کرد، فرمان‌های او را اجرا کنند و در مسیر او گام بردارند» (لاویان، ۱۹: ۲-۵). در مسیحیت نیز آموزه «ملکوت» خدا حاکی از تعامل انسان‌ها با یکدیگر است. گزارش‌های اناجیل از ملکوت خدا نشان می‌دهد که ملکوت، از سنخ روحانی و دارای یک فرآیند است که به سمت تکامل پیش می‌رود. آن‌چه بیش از همه در تکامل ملکوت مؤثر است، نقش فعال مؤمنان به مسیح در فرآیند

تکامل است. عیسی از همه پیروانش می‌خواهد که با پیاده نمودن فعال اراده الهی و اشاعه انجیل مسیحیت، حتی در دورترین نقاط کره زمین، در راه تکمیل این هدف الهی تلاش و دعا کنند (لوقا، ۱۲: ۳۲؛ متی، ۲۰: ۱۰-۲۵؛ یوحنا، ۱۵: ۱۸) و این هدف تنها با ارتباط و تعامل هم‌نوعان قابل بررسی است.

بنابر آن‌چه مطرح شد در نگره متون مقدس، امکان تعامل و ارتباط بین سه آیین اسلام، مسیحیت و یهودیت وجود دارد. و این مبنایی‌ترین اصل در بحث ظرفیت‌های ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی است که بدون آن بحث از ظرفیت‌های ادیان توحیدی، عبث خواهد بود. علت امکان وجود این تعامل و ارتباط به مباحث مشترکی بر می‌گردد که در ادیان توحیدی وجود دارد. بنابراین، نه تنها مسلمان‌ها امّت واحدند، بلکه مسلمان‌ها و مسیحی‌ها و کلیمی‌ها و همه پیروان انبیای الهی یک امت‌اند؛ زیرا معتقد به مبدأ و مرجع و معاد و اصل رسالت و مانند آن هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۸) وجود همین اعتقادات زمینه تعامل و ارتباط را فراهم می‌نماید.

۷-۱-۲. ظرفیت تعامل و ارتباط ادیان توحیدی با جهانیان

ادیان توحیدی، به منظور فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی در اولین مرحله قادر به تعامل و ارتباط با یکدیگرند. در مرحله دوم ظرفیت تعامل با کل انسان‌ها در ادیان توحیدی مطرح است. ادیان توحیدی، ظرفیت و قابلیت ارتباط با همه جهانیان را نیز دارند؛ زیرا رعایت اصل عدالت یکی از مبانی تعامل ادیان توحیدی است. قرآن یکی از رسالت انبیاء را برقراری عدل می‌داند (حدید: ۲۵) اما جالب است در هیچ یک از آیات قرآن رسالت انبیای الهی مجبور کردن مردم به پذیرش دین و آیین نبوده است. و نیز خداوند به پیامبر خویش دستور می‌دهد هرگاه که اهل کتاب دچار اختلاف حقوقی شدند و به دادگاه اسلامی پای نهند، یا اختلاف‌شان را حل کند و یا آنان را به دادگاه اهل‌کتاب باز فرستد: «... فَإِنْ جاؤُکَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَ إِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ یَضُرُّوکَ شَیْئاً وَ إِنْ حَکَمْتَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» (مائده: ٤۲) پیامبر اسلام(ص) قوام حقیقت حیات انسانی را، مبنی بر اصل عدالت دانسته است. از این رو دادگری، همانند اصل توحید ریشه در نظام تکوین دارد (ابن ابی جمهور، ۱٤۰۵: ٤، ۱۰۳) به علاوه، رعایت اصل عدالت، به حیطه زندگی اجتماعی مسلمانان محدود نمی‌شود، بلکه آنان مکلف‌اند با نامسلمانانی که به آن‌ها ستم نکرده‌اند با عدالت رفتار کنند: «لا یَنْهاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَ لَمْ یُخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیارِکُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَیْهِمْ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ» (ممتحنه: ۸)

موضوع عدالت با هم‌نوع و سایر انسان‌ها حتی آنان که در جنگ با پیروان ادیان توحیدی هستند از اصول مسلم کتاب مقدس است. درعهد عتیق نکاتی در مسؤلیت انسان در برابر هم نوع دیده می‌شود که حاکی از قابلیت این دین در برخورد و تعامل با جهانیان است. «همان‌طور که او برهنگان را جامه پوشانید، انسان نیز باید برهنگان را جامه بر تن کند (سفر پیدایش، ۳ :۲۱). همان‌طور که خدا مرده را دفن کرد (سفر تثنیه، ۳٤: ٦) او نیز مردگان بی‌کس را به خاک بسپارد» (سوطا، ١٤ الف). «در تمامی طریق‌های او رفتار نمایید» (سفر تثنیه، ۱۱: ۲۲) چنان‌که گفته شد: «خداوند، خدایی رحیم و با شفقت، دیرخشم و کثیر احسان و حقیقت است» (سفر خروج، ۳٤: ٦) و نیز گفته شده است: «و واقع خواهد شد هر که به نام خداوند خوانده شود، نجات خواهد یافت» (یوئیل، ۲: ۳۲) ؛ یعنی همان‌طور که خدای حاضر در همه جا رحیم و شفیق

است، مؤمن نیز باید رحیم و شفیق باشد. همان‌طور که ذات قدوس متبارک عادل خوانده شده است» (مزامیر،۱۷: ۱۴۵) در مسیحیت نیز، ظرفیت تعامل و ارتباط با هم‌نوع به دلیل وجود برخی مبانی اخلاقی وجود دارد. بعد از فرمان به اطاعت خدا، مهم‌ترین فرمان این است که انسان باید حیات انسانی را محترم شمرد از آن‌جا که انسان‌ها به صورت خدا آفریده شده‌اند، از بین بردن حیات انسان به معنای از بین بردن صورت خداست. به علاوه، هر نوع حیات انسانی حیاتی است که عیسی برای آن قربانی شد و بنابراین بسیار با ارزش است. عیسی گفت: «شنیده‌اید که به اولین گفته‌اند: همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت مکن. اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید و به آنان که از شما نفرت کنند، احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند، دعای خیر کنید تا پدر خود را، که در آسمان است، پسران شوید؛ زیرا که آفتاب خود را بر بدان و نیکان طالع می‌سازد و باران بر عادلان و ظالمان می‌بارد... پس کامل باشید چنان که پدر شما، که در آسمان است کامل است» (متی، ۵: ۳۸).

۷-۱-۳. ظرفیت ارائه الهیات جهانی

سومین اصل زیربنایی و مبنایی ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی، قدرت ارائه الهیات جهانی بر اساس خطوط مشترک هستند. همه انبیای که دین آورده‌اند، پیروان‌شان نیز امّت واحد به شمار می‌روند: «یا أَیُّهَا الرُّسُلُ کُلُوا مِنَ الطَّیِّباتِ وَ اعْمَلُوا صالِحاً إِنِّی بِما تَعْمَلُونَ عَلِیمٌ * وَ إِنَّ هذِهِ أُمَّتُکُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَ أَنَا رَبُّکُمْ فَاتَّقُونِ» (مؤمنون: ۵۱-۵۲)کلمه «هذه» در این آیه، اشاره به گروهی خاص نیست، بلکه پیروان تمامی انبیای الهی را در برمی‌گیرد. اختلاف شرایع نیز بدان معناست که همه از نهر بزرگ دین سیراب می‌شوند؛ ولی راه‌های ورود به شریعه مختلف است: «...لِکُلٍّ جَعَلْنا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً...» (مائده: ٤٨). بر همین اساس که خطوط کلّی دین مانند قیامت، بهشت، جهنّم، وحی و رسالت، عصمت و... اموری ثابت‌اند، هرگز نسخ در آن راه پیدا نمی‌کند، به همین جهت ادیان مصدّق یکدیگرند: «مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰).

خطوط کلی معارف قرآنی درباره خدای سبحان و اسمای حسنای الهی و مانند آن در تورات و انجیل نیز آمده است. درستی خطوط کلی آن کتاب‌ها به گونه‌ای است که یهودیان و مسیحیان اگر به آن کتاب‌های آسمانی عمل کنند، مسلمان خواهند شد؛ از این‌رو گاه خدای سبحان می‌فرماید: اگر به حقیقت و واقع یهودی یا مسیحی هستید، چرا تورات و انجیل را پنهان کرده و فهم آن را در انحصار کلیسا و کنیسه و بِیَع درآورده‌اید: «قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْراةِ فَاتْلُوهَا إِن کُنتُمْ صَادِقِینَ» (آل‌عمران:۹۳)، (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ٦، ۲۰۹).

همکاری و همگرایی میان ادیان و تأکید بر آموزه‌های اخلاقی مشترک در قالب نوعی الهیات جهانی سبب تبدیل دین به اندیشه فراملی در حوزه سیاست جهانی شده است. اندیشه فراملی به معنای آن است که بسیاری از ملت‌ها مفاهیم و انگاره‌های مشترک را معیار قرار داده و به آن ارج می‌نهند. اکنون بسیاری از مفاهیم و واژه‌های تشکیل‌دهنده گفتمان الهیات جهانی نظیر صلح، دوستی و حقوق بشر مفاهیمی جهانی تلقی شده که وارد عرصه سیاست جهانی گردیده است.

۷-۲. ظرفیت‌های روساختی ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی

پس از اثبات ظرفیت‌های مبنایی ادیان توحیدی در عرصه فرهنگ‌سازی بین‌المللی، با توجه به مفهوم‌شناسی فرهنگ در ادیان توحیدی می‌توان به ظرفیت‌هایی اشاره

نمود که وجود آن‌ها در ادیان توحیدی می‌تواند به فرهنگ‌سازی بین‌المللی بینجامد. در ظرفیت‌های زیرساختی وجود همه موارد در هر یک از ادیان مهم است؛ اما در ظرفیت‌های روساختی ادیان، وجود هر یک از مبانی در یکی از ادیان نیز کافی است. از جمله ظرفیت‌های روساختی ادیان توحیدی می‌توان به تلفیق عقل و وحی، تلفیق زندگی مادی و معنوی، تولید دانش، تولید قدرت و تولید ثروت اشاره نمود.

۷-۲-۱. ظرفیت تلفیق عقل و وحی

در معارف و آموزه‌های ادیان رشد و بالندگی، مرهون تلفیق عقل و وحی است. بدون علم نمی‌توان به مبانی فکری و ارزشی ادیان فعلیت بخشید و تلفیق مطلوب وحی و علم نیز به این علت آورده شده است. دین جهان‌بینی عرضه می‌کند و علم ابزار؛ علم فی نفسه امری منفی نیست و در شرایطی که دین به نوع بهره‌برداری از علم جهت دهد، مطلوب خواهد بود. هیچ فعالیت کیفی در هیچ حوزه‌ای نمی‌تواند به ثمر رسد، مگر این که به علم مجهز شده باشد. همین موضوع است که امام علی(ع) می فرمایند: «از مردم دنیا دو نفر پشت مرا شکست؛ یکی مرد سخنور بدکردار و دیگر مرد نادان عابد که آن یکی به کمک زبان بر کارهای زشت خود پرده می‌کشد و این دیگری با عبادتش نادانی خویش را پنهان می‌کند. از دانشمندان گنهکار و عبادت‌کنندگان نادان بپرهیزید که هم اینان باعث گمراهی گمراهان می‌باشند من از رسول خدا(ص) شنیدم فرمود: یا علی! گمراهی امت من بدست سخنوران منافق و دو رو است» (مجلسی، ۱٤۰٤: ۲، ۱۰٦). به همین سبب است که علم و وحی را در مدل فرهنگ اسلامی از هم جدا نمی‌کنند. حتی در تمدن اسلامی نمی‌توان گفت: علم و وحی دو بال تمدن هستند. این سخن اشتباه است؛ زیرا در این صورت علم و وحی به موازات هم حرکت می‌کنند، بلکه در اندیشه اسلام وحی پایه علم است و این وحی است که به علم جهت می‌دهد. قرآن کریم می‌فرماید: «سُبْحانَ الَّذِی خَلَقَ الْأَزْواجَ کُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا یَعْلَمُونَ» (یس: ۳٦) این آیه، در حقیقت به زوج بودن تمام اشیاء اشاره دارد و مسئله علمی را در قالب وحی، عرضه می‌دارد.

۷-۲-۲. ظرفیت تلفیق زندگی مادی و معنوی

پیروان ادیان در جهان امروز صرفاً در معرض خطابه‌ای از اندیشه‌های دین قرار گرفته است، بنابراین همین که وارد عرصه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌شود، با تناقض‌های بسیاری روبه رو می‌شود. اصولاً نظم اجتماعی مسلمانان در شرایط فعلی به آن‌ها تعلق ندارد و از مراکش تا قزاقستان، تناقضات جدی میان باورهای مکتوب و واقعیات محیطی در زندگی مسلمین وجود دارد. برای حل و فصل این تناقضات باید دانست تا چه اندازه نظم اجتماعی موجود در دنیای اسلام با اندیشه و اصول ثابت دینی و اسلامی تفاهم و تزاحم دارد؟ عموماً مسلمانان تفکیک زندگی معنوی از زندگی مادی را پیش گرفته‌اند. بدین صورت که زندگی معنوی از اسلام نشأت می‌گیرد و و زندگی مادی به عناصر و عوامل بین‌المللی وابسته است. این در شرایطی است که برای فرهنگ‌سازی ابعاد معنوی و مادی باید در یک چارچوب واحد رشد و نمو کنند و کلیت حیات مسلمین را در بر گیرند. در فرهنگ اسلامی انسان‌ها باید در هر دو زمینه فعال باشند. روایتی طولانی با تکیه بر آیه شریفه قرآن تصویر انسان موفق در فرهنگ اسلامی را این گونه رسم می‌کند: «بدانید ای بنده‌های خدا که پرهیزکاران خیر این دنیا و دیگر سرا را به دست آوردند، با مردم دنیا در دنیاشان شریکند و اهل آخرت در زندگی آخرت آن‌ها

شریک نیستند، خدا برایشان در دنیا روا کرده آن‌چه برای آن‌ها کافی است. خداوند متعال می‌فرماید: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا خالِصَةً يَوْمَ الْقِيامَةِ كَذلِكَ نُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»؛ در دنیا در منزلی بهتر از آنان ساکن شدند و خوراکی برتر از آن ها خوردند، شریک دنیایند با دنیاداران و خوردند با آنان از آن‌چه خوردند و نوشیدند از آن‌چه نوشیدند و پوشیدند از بهترین جامه که پوشند و زناشوئی کردند برتر زناشوئی آنان، و سوار شدند بر مرکب بهتر، به کام دنیا رسیدند با دنیا داران و آنان فردا همسایه‌های خدایند و از او در خواست کنند و به آن‌ها دهد آن‌چه خواهند، درخواستی از آنان رد نکند، و بهره‌ای از لذت آن‌ها نکاهد. ای بنده‌های خدا هر کس خردمند باشد به آن شیفته می‌شود و راه تقوی را می‌پیماید» (عروسی حویزی، ۱٤۱۵: ۲، ۲۳-۲٤). اساس فرهنگ اسلامی این است که معنویات، مادیات را می‌سازد و این اصل امروزه در جامعه اسلامی کم رنگ است و اگر بخواهیم فرهنگ اسلامی شکوفا شود، باید زندگی مادی و معنوی ما هر دو از یک اصل نشأت گیرد که آن قرآن و سنت است. از دیدگاه اهل بیت(ع) فراموشی این دو اصل اساسی (قرآن و سنت) مرگ تمدن اسلامی را در پی خواهد داشت: «به زودی بر امت و پیروان من روزگاری خواهد آمد که از قرآن جز رسم و نشانه آن باقی و بجا نمی‌ماند، و از اسلام جز نام آن، به آن اسلام نامیده می‌شوند (آنان را مسلمان می‌گویند) در حالی‌که دورترین مردم‌اند از آن (زیرا رفتارشان بر خلاف آن است) مساجد و جایگاه‌های عبادت و بندگی‌شان (در ظاهر و آشکار) معموره و آباد شده و (در باطن و نهان) از هدایت و راهنمائی ویران است، فقهاء و دانایان به احکام آن روزگار بدترین فقهاء زیر آسمان‌اند، از ایشان فتنه و تباهکاری بیرون می‌آید و به ایشان باز می‌گرد» (کلینی،۱۳۸۸: ۸، ۳۰۸). در عهد قدیم و جدید، نیز پیوند معنویت و مادیات دیده می‌شود. اصولاً در هر دینی که بحث از زندگی دنیوی و اخروی است اشاره به معنویات در کنار مادیات دارد.

۷-۲-۳. ظرفیت تولید دانش

تولید علم و دانش در ادیان توحیدی ستوده شده است، اما این موضوع به گونه‌ای در اسلام بیان شده است که نیازی به بیان این مسأله در یهود و مسیحیت نیست. اسلام، راه فرهنگ‌سازی در عرصه بین‌المللی را تولید علم و دانش می‌داند. تولید دانش یا جنبش نرم‌افزاری یک اصل بنیادی در فرهنگ‌سازی اسلامی است حضرت علی(ع) در این زمینه می‌فرمایند: «فضیلت درک و فهم مطالب علمی به مراتب نافع‌تر از فضیلت تکرار و خواندن و فراگرفتن آن است و کسی که در آموخته‌های خود بسیار بیندیشد، دانش خود را استوار ساخته و به فهم مطالبی که نمی‌فهمد نائل می‌گردد» (فلسفی، ۱۳۷۹: ۱، ص۳۲۸) و کلید فهم، سؤال علمی است که در آموزه‌ها و روایات اهل‌بیت(ع) بسیار به پرسش علمی سفارش شده است. امام صادق(ع) می‌فرمایند: «إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَلَيْهِ قُفْلٌ وَ مِفْتَاحُهُ الْمَسْأَلَةُ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱، ٤۰). از دیدگاه اسلام، علم‌آموزی واجب است، هر چند که علم‌آموزی از کفار باشد. وجود این نوع از تفکر سبب شده تا مسلمانان در مواجهه با دانش و فرهنگ سایر ملل با آزاد اندیشی و عدم تعصب برخورد کرده و از معارف بشری سود جویند. امام علی(ع) می‌فرمایند: «سزاوار است انسان عاقل رأی خردمندان را به رأی خود بیفزاید و دانش علما را بر دانش خویش اضافه کند»(فلسفی، ۱۳۷۹: ۲، ۹). برخورداری از روحیه تساهل و تسامح علمی، پیروان اسلام را قادر کرد تا بدون تنگ‌نظری و با وسعت نظر به علوم و دانش‌های دیگران نظر کنند. وجود این روحیه در میان مسلمانان، باب

گفتگو، مباحثه، مجادلات و مناظرات علمی و تبادل افکار و آراء و نظریه‌ها را در جامعه اسلامی گشود و محافلی از دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان تشکیل شد. این تولید دانش هر دو دانش دینی و مادی را شامل می‌شود؛ زیرا وقتی در فرهنگ اهل‌بیت(ع) علم‌آموزی از کفار هم واجب است نشان می‌دهد مراد، علم غیر دینی است و علم دین را نمی‌توان از کفار اندوخت.

شایان ذکر است در کتاب مقدس، چه در عهد قدیم و چه در عهد جدید به تولید علم اشاره‌ای نشده است؛ زیرا مبنای مسیحیت و یهودیت بر تعارض علم و دین است از این رو علم و دین را جدا از هم می‌انگارند.

۷-۲-٤. ظرفیت تولید قدرت

از منظر ادیان توحیدی، سیاست عین دیانت است. گواه این مدعا سیره انبیاء و ائمه اطهار(ع) است؛ هر یک از آن ذوات مقدس در تدبیر امور جامعه و به دست گرفتن حکومت، در حد توان تلاش و کوشش می‌کردند؛ از این‌رو، کسانی که سیاست را جدای از دیانت می‌دانند، نمی‌توانند مدعی پیروی از دین توحیدی باشند. روایات در این زمینه زیاد است از جمله روایتی است که صدوق نقل می‌کند: فضل بن شاذان از امام رضا(ع) پرسید: چرا خداوند دستور داد که از اولوالامر اطاعت کنید؟ حضرت در ضمن جواب فرمودند: اگر خداوند امامی که امین و حافظ دستورات الهی باشد برای مردم قرار ندهد دین از بین می رود و سنت‌ها و دستورات الهی دگرگون می‌گردد (صدوق، بی‌تا: ج۱، ۱۸۲) و نامه امیرالمومنین به مالک اشتر و ... همه دلالت بر عدم تفکیک سیاست از دین دارند. از آن‌چه گذشت روشن می‌شود که جدایی دین از سیاست در مورد اسلام به هیچ وجه صادق نیست و بخش عظیمی از معارف و آموزه‌های اسلامی شامل مسائل سیاسی و اجتماعی است. از دیدگاه اهل بیت(ع) زمانی تمدن نوین اسلامی به شکوفایی می‌رسد که در بعد سیاسی کشور و جامعه اسلامی بتواند به قدرت برسد. چگونه است که امروزه اسرائیل سه میلیونی در صنعت و علم و اقتصاد بر اعراب صد میلیونی چیره می‌شود؟ مسلمانان همین که به قدرت سیاسی دست یافتند، باید در فکر مدیریت کارآمد و ایجاد یک جامعه مبتنی بر قسط شوند که این امر خود به نظریه، اجماع نظر، قدرت مادی و امکانات برای تربیت انسان‌های مهذب و ساختارهای خودگردان نیاز دارد. دستیابی به چنین وضعیتی کار انسان‌های نخبه و متفکران جامعه است.

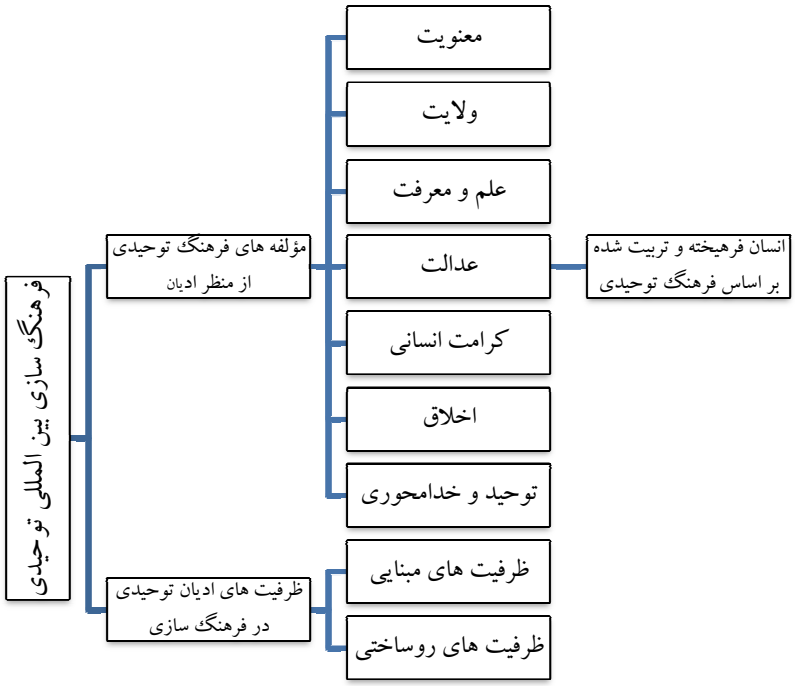
۷-۲-۵. ظرفیت تولید ثروت

یکی از ظرفیت‌های ادیان، تولید ثروت است و از آن‌جا که پایه فرهنگ توحیدی ادیان بر خدامحوری استوار است تولید ثروت در جامعه بر اصول اخلاقی بنیان نهاده شده است. در بینش اسلام کار کردن برای کسب درآمد یک وظیفه‌ی الهی است. در سیره‌ی معصومان(ع) در اهمیت کار و کوشش و میزان اهتمام آنان به این امر، همین مقدار کافی است که دانسته شود معصومان(ع) از طریق مشاغل متعارف زمان خود، مانند چوپانی، زراعت و تجارت زندگی خود را تأمین می‌کرده‌اند (مجلسی، ۱٤۰٤: ۱۰۳، ۱٦).

در آموزه‌های اسلام مال و ثروت، وسیله تأمین نیازمندی‌ها و سبب قوام جامعه دانسته شده است و در نتیجه کنز و راکد نگه داشتن آن ممنوع و مردود شناخته شده است. در قرآن کریم این عده به شدت مورد توبیخ و تهدید قرار گرفته و به آنان وعده‌ی عذاب دردناک داده شده است که این امر، بیانگر پیامدهای جبران‌ناپذیر کنز اموال در جامعه را دارد. به تعبیر علامه طباطبایی در تفسیر آیه «وَ الَّذینَ یَکنِزُونَ الذَّهَبَ و الفِضَّه وَ لا یُنفِقُونَها فی سَبیل اللهِ فَبَشِّرهُم بِعذابٍ اَلیم یَومَ یَحمی عَلَیها فی نارِ

جَهَنَّمَ فَتُکوی بِها جِباهُهُم وَ ظُهُورُهُم هذا ما کَنَزتُم لأنفُسِکُم فَذُوقُوا ما کُنتُم تَکنِزُون» (توبه: ۳۵- ۳٤) این‌گونه است مفهوم «کنز» بیانگر نگهداری، ذخیره و منع جریان مال در معاملات است و مفهوم «فی سبیل الله» نماینده‌ی هر چیزی است که بر پایه‌ی دین خدا و جلوگیری از فروپاشی بین آن‌ها آن هم چون جهاد، مصالح واجب دین و امورجامعه‌ی اسلامی، به آن بستگی دارد. پس هرکس مال را به خود اختصاص دهد «کنزتم لانفسکم»، به خدا و پیامبرش (در امانتی که او سپرده شده) خیانت کرده است و اگر ثروت خود را هر چند زیاد در چرخه‌ی سرمایه‌گذاری‌های تولیدی و تجاری قرار دهد و به دیگران خدمت کند، هیچ‌گونه منعی ندارد. بنابراین، این آیه اختصاص به نکوهش و نپرداختن زکات ندارد، بلکه جلوگیری از گردش اموال در تأمین همه‌ی ضروریات جامعه دینی راشامل می‌شود. (طباطبایی، ۱٤۱۷: ۹، ۳۳٤- ۳۳۲).

در عهد قدیم و جدید نیز اشاراتی به تولید ثروت و کمک به نیازمندان قدرت شده است، از جمله در سفر خروج می‌خوانیم: «... هنگامی که می‌روید چنین خواهد شد که دست خالی نخواهید رفت. هر زنی از همسایه‌اش و از خانم ساکن خانه‌ی خود ظروف نقره و ظروف طلا و لباس‌هایی درخواست نموده، بر پسران و بر دختران خود خواهید پوشانید و مصر را خالی خواهید کرد.» (خروج، ۱۲: ۳٦) اما قرآن و متون اسلامی به این موضوع به صورت جامع پرداخته است. از این رو به بحث درباره این موضوع در کتاب مقدس نمی‌پردازیم.



نتیجه

فرهنگ توحیدی بین‌المللی از دیدگاه ادیان، فرهنگی است که همه مؤلفه‌های آن بر پایه توحید استوار است. آموزه‌های متون مقدس فرهنگ توحیدی بین‌المللی را سیستمی پویا و زنده می‌دانند که خدامحوری و توحید، روح آن را شکل می‌دهد. با توجه به زیربنای فرهنگ توحیدی که توحید و عبودیت حق است مسائلی چون کرامت انسانی، اخلاق، عدالت، ولایت، معنویت در شکل‌گیری فرهنگ بین‌المللی نقش دارد و دستاورد فرهنگ‌سازی بین‌المللی تربیت انسان‌هایی اخلاقی و فرهیخته است که قرار است پیکره تمدن توحید جهانی را بسازند. بر اساس مفهوم و مدلی که ادیان از فرهنگ بین‌المللی ارائه می‌دهند. ظرفیت‌های ادیان در فرهنگ‌سازی بین‌المللی به دو بخش ظرفیت‌های مبنایی و ظرفیت‌های روساخت قابل تقسیم است. تعامل ادیان با یکدیگر، تعامل ادیان با همه جهانیان، ارائه الهیات جهانی از ظرفیت‌های مبنایی و پایه‌ای ادیان توحیدی در فرهنگ‌سازی بین‌المللی است. تلفیق عقل و وحی، تلفیق زندگی مادی و معنوی، تولید دانش، تولید قدرت و تولید ثروت از ظرفیت‌های روساختی ادیان در فرهنگ‌سازی بین‌المللی است.

مطالعه متون مقدس نشان می‌دهد متون مقدس ظرفیت‌های لازم برای فرهنگ‌سازی بین‌المللی را دارا هستند. خوشبختانه تمامی ظرفیت‌های مبنایی را ادیان دارند و در بحث ظرفیت‌های روساختی اسلام جامع‌ترین و برترین ظرفیت‌ها را در فرهنگ‌سازی بین‌المللی دارد.

منابع

- قرآن کریم.
- قرآن کریم (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء، چاپ.
- ترجمه کتاب مقدس شامل عهد قدیم و عهد جدید (۱۹۹۵)، انگلستان: انجمن بین‌المللی کتاب مقدس.
- ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین (۱٤۰۵)، عوالی اللئالی العزیزیۀ فی الأحادیث الدینیۀ، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن‌بابویه، محمدبن‌علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، روابط بین‌الملل در اسلام، قم: اسراء.
- دشتی، محمد (بی‌تا)، نهج البلاغه، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۵)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات مجلس شورای ملّی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹٦)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دمشق، بیروت: دار الشامیه/ دارالقلم.
- رامیار، محمود (۱۳۵۰)، نبوت اسرائیلی و مسیحی، مشهد: دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- سعادت، عوضعلی (۱۳۸۹)، نقش اسلام در توسعه فرهنگی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.
- شعیری، محمد بن محمد (بی‌تا)، جامع الأخبار، نجف: مطبعۀ الحیدریه.
- صاحبی، محمد جواد (۱۳۸٤)، مناسبات دین و فرهنگ در جامعه ایران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا)، علل‌الشرائع، تهران: داوری.
- طباطبایی، محمدحسین (۱٤۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه

علمیه قم.
- عروسی حویزی، علی (۱٤۱۵)، تفسیر نور الثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- فلسفی، محمد تقی (۱۳۷۹)، الحدیث، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱٤۰٤)، بحار الأنوار، بیروت: موسسه الوفاء.
- معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مفتاح، احمدرضا (۱۳۸٤)، «مفهوم آمرزیدگی از راه ایمان»، مجله هفت آسمان، ش ۳۰، ص٤۷- ۷٦۰.
- مکارم، شیرازی ناصر (۱۳۷٤)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب‌الإسلامیة.
- نوری، میرزاحسین (۱٤۰۸)، مستدرک‌الوسائل، بیروت: آل‌البیت.
- هوردرن، ویلیام (۱۳٦۸)، راهنمای الهیات پروتستان، مترجم میکایلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Michael J. Perry (1998). The Idea Of Human Rights, Four Inquiries, Oxford University Press, pp. 5-7.
- Capacity Bulding for Sastainable Development: An Overview Of Unep Environmental Capacity Development Activities, Unep, pp. 4-7.
- International Institute Educational Planning (2006), Capacity Bulding, chapter3, Unesco.

- Sahebi, Mohammad Javad. (1384). The relationship between religion & culture in Iran (collection Articles), Ministry of culture & Islamic Guidance, printing & Publishing Organization.
- Shaeeri, Mohammad Ibn Mohammad. (Undated). Comprehensive Al- akhbar, Najaf: Al- hydariyeh press.
- Tabatabayi (Allamah), Mohammad Hossein. (1417). Al- Mizan Fi Tafsir al- Qoran (Al- Mizan Commentary), Qom: Islamic Publications Office affiliated to the Society of Seminary Teachers of Qom area.

knowledge, power generation and wealth creation capacity of the international religious Superstructural.

The study shows scriptures scriptures have the capacity for international culture. Fortunately, all of the capacity on the basis of religion and Islam Superstructural capacity discuss the most comprehensive and highest capacity in international culture.

Keywords
Monotheistic Religions**,** International, Capacity, Capacity Building, Culture.

References

- The Holy Qoran.
- The Bible.
- Nahju Al- Balaghah, trans. Mohammad Dashti.
- Aroosi Hoveyzi, Ali. (1415). Tafsir Noor Al- Saqlyn, Qom: Ismailiyan Publications.
- Capacity Bulding for Sastainable Development: An Overview Of Unep Environmental Capacity Development Activities, Unep.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1335). Dehkhoda Dictionary, Tehran: publications of the National Assembly.
- Hordern, William. (1368). Guid to Protestant Theology, trans. Taha Wes Mikaelian, first impression, Tehran: Scientific Publications & cultural.
- ISBN 964-5545-41-2 Michael J. Perry.(1998). The Idea Of Human Rights, Four Inquiries, Oxford University Press.
- International Institute Educational Planning. (2006). Capacity Bulding, chapter3, Unesco.
- Ibn Babooyeh, Mohammad Ibn Ali. (1385). Causes Al- sharay, Qom: Judgment bookstore.
- Ibn Abi Jomhor, Mohammad Ibn Zainaddi.(1405). Awali Al- liala Aziza in religious Conversations, Research: Mojtaba Iraqi, Qom: publication of Dar Sayed Shohada.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1388). International Relations in Islam, Qom: publication of Esra.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1389). Tafsir Tasnim, vol6, eighth impression, Qom: publication of Esra.
- Kulayni Razi, Abu Jafar Mohammad Ibn Jacob. (1388). Osool Kafi, Tehran: Dar- Al- kotob Islamiyah.
- Majlisi, Mohammad Baghir. (1404). Bihar Al- Anwar (Oceans of Light), Buirut: Al- vafa press.
- Makarem Shirazi, Naser. (1374). Nemune Commentary, first impression, Tehran: Dar al- kotob al-elmiye press.
- Meftah, Ahmad Reza. (1384). The concept forgiven of faith, Journal sevan heavens.
- Moin, Mohammad. (1371). Dictionary Persian Moin, Tehran: Amir kabir Publications.
- Noori, Mirza Hossein. (1408). Mustadrak Al- Wasail, Buirut: Al al- bayt.
- Peterson, M.Hasker, W. Reichenbach, B. Basinger. (1379). Reason and Religious Belief, third impression, trans. Ibrahim Sultani and Ahmad Naraghi, Tehran, Tarhi No
- Phalsaphy, Mohammad Taghi. (1379). Al- Hadith, Qom: Islamic culture Publishing Office.
- Ragheb Esfahani, Hossein Ibn Mohammad. (1996). Mofradate alfaze Qoran (the Simple Sentences of The Qoran Verses), Buirut: Dar Al- Shamiyah.
- Ramyar, Mahmoud. (1350). Israeli & Christian prophecy, Mashhad: Faculty of Theology, No 2-6.
- Saadat, Evaz Ali. (1389). The role of Islam in Cultural Development, first impression, Tehran: Institute of Art & Culture & Communication

Monotheistic religions capacities in the field of international culture

Zahra Ghasem Nezhad[1]
Fereshte motamed langroudi[2]

Abstract

All divine Shray have been exported from a source of truth and life beyond the events and historical changes. The essence of religion lies in the different forms of the same fact in different Shrythay been manifested in the historical periods. Quran says in this field: " He hath ordained for you that religion which He commended unto Noah, and that which We inspire in thee (Muhammad) (and that which We commended unto Abraham and Moses and Jesus, saying: Establish the religion, and be not divided therein. Dreadful for the idolaters is that unto which thou called them. Allah chooses for Himself whom He will, and guides unto Himself him who turned (toward Him)" (Al- Shora:13)

This fact shows the monotheistic religions have the potential to interact and communicate with each other in various international role, Because if religions do not have the capacity of integration and how they can interact with each other side by side in an international arena and role. The theoretical discussion about culture discovered monotheism monotheistic religions and analysis capacity is sufficient. As was demonstrated this capacity, capacity building should be paid to this important come true. After the Convergence of the capacity of the monotheistic religions convergence step to capacity building in the field of culture of monotheism in the field of international culture.

The present research, a qualitative study with study documents, databases, articles and books monotheistic religions, cultures and the culture and civilization of books, with the capacity-building approach and based on content analysis is consistency. The study population consisted of all documents and materials related to the topic of debate.

According to this article, the discussion of monotheistic religions capacities in the field of international culture is a practical discussion which discovery of the capacity of the capacity building should be carried out before any action should be capacity-building interaction and convergence of monotheistic religions. According to the foundation of the unity and devotion to the monotheistic culture such as human dignity, morality, justice, provinces, spirituality plays a role in shaping the international culture and the achievement of the internationally trained and educated, moral people who are supposed to build a statue of civilization World Unity. Based on the concept and model that offer international religions, cultures and religions capacity in international culture into Is divided basic capacity and Capacity superstructure. Religions interact with each other, interact with all world religions, providing basic and fundamental theology capacity monotheistic religions in the world of international culture. Integration of reason and revelation, combining the material and spiritual life,

[1]. Assistant professor, the Quranic Sciences and Jurisprudence Department, the University of Shiraz, Shiraz, Iran(Answerable Author). z_ghasemi@yahoo.com
[2].Graduate student of Sciences of Quran and Hadith in Alzahra University, Tehran, Iran.
f_motamad_2011@yahoo.com

Keywords
Name, Sephirot, Heaven, Kingdom, Angel, World, Throne, Star.

Bibliography

– Quran
– Old Testament
– Bahrani, SayedHashim (1428), al-Burhan fi Tafdir al-Quran, Qum, Dar al-Mujtaba.
– Burckhardt, Titus (1393), Mystical Astrology according to IbnArabi, Trans. By: LeylaKebritchi& Mahdi Habibzade, Tehran, Mawla Publication.
– Ibn 'Arabi, Muhammad (1390), 'Aqlat al-Mustafiz, Tehran, Mawla Publication.
– Imam Khumeini, Ruhollah, (1381), Commentary of SuraHamd, Tehran, The institute for editing and publishing of Imam Khumeini's works.
– MudaresZanuzi, Mulla 'Abdullah (1371), AnvarJaliyeh, Tehran, Amir Kabir Publication.
– Nasafi, 'Izudin (1381), Zubda al-Haqaiq, Tehran, Tuhuri Publication.
– Qunavi Sadr al-Din (1371), al-Fukuk fi AsrarMustanadatHikam al-Fusus, Trans. Muhammad Khajavi, Tehran, Mawla Publication.
– Schaya,1371,The Universal Meaning of the Kabbalah, Translated from the French by Nancy Pearson ,University Books, Inc,Secaucus.
– Sharif Kashani, MulaHabibollah, (1387), Asmaullah al-Husna, Tehran, Yas-e Behesht Publication.
– Tabatabaie, Sayed Muhammad Husein (1376), al-Mizan, Trans. Sayed Muhammad BaqirMusaviHamedani, Tehran, Raja and Amir Kabir Publications.
– http:// www.Kabbalah .info/engkab/ehezohar.
– http:// www.Sacred –texts.com/jud/yet zirah.htm.
– http:// one,heaven.org/ sacred –texts/book/Book of Enoch.

Relationship between the Divine Names and the Heavens in the Kabbalistic Doctrine and Islamic Tradition

Ebrahim Rezaie[1]
Amin Hasanrad[2]

Abstract

It can safely be said that, realizing divine names and theiracknowledgment in hierarchy of existence,forms the basis of mysticism. Turning away from this notion means putting aside mysticism as a whole.It is within this degree of conduct that the mystical seekerexceeds the level of certain states and positions and reaches the level of cognition. Likewise, the topic of the relationship between divine names and different levels of existence is one of the basic issues of Kabbalisticmysticism.This is quite similar to the topics discussed in its counterpart in Islamic mysticism.In Kabbalistic Jewish mystical way, discussions about the kingdom of heaven,the functions of each angel assigned to different tasks in every heaven and the relationship between divine names known as "Sephirot" and each of the heavens, play significant parts inthe issue.

From the perspective of Kabbalistic mystics, the realm of emanation of existence is divided into four main sections: Names of God, the Throne, the Heavens and the world of matter.The first Kabbalistic world also known as *Asilut*, includes the main ten names of God, among which the first three emanate particularly at the level of throne or as it is called *Beriyah*, and the other seven names emanate in the seven heavens, meanwhile the world of matter or *Asiyah* is the place devoted to the manifestation of all divine names. As it is indicated in various parts of this study, similar issues can be traced in Islamic mystical literature. Accordingly, the present article consists of three parts:

In the first part, referring to the two main Kabbalistic sources, i.e. *SeferYetzirah* and *Sefer Zohar*, the ten main names of God have been introduced without which the understanding of Kabbalah is impossible. The second part is devoted to elaborating on the level of the throne and describing its conveyers and clarifying which divine name is relevant to which of these mysterious elements. In the third part, the seven angels have been described and their corresponding divine names have been introduced.Here, we have also tried to indicate that according to Islamic texts, how various angels and the seven heavensare connected with different stars and are the manifestations of which divine names. The fourth part concerns with other levels of the heaven. Also included in this part, the comparative study of the fifteen-level Planetariums and their residents inIslamic and Jewish mysticisms.This leads to the disclosure of the fact that which level is the emanation of which divine name.

[1] Assistant Professor, Department of Teachings of Quran and Ahlulbayt, Faculty of Ahulbayt, University of Isfahan, Isfahan, Iran.(Answerable Author) rezaeeebrahim@yahoo.com
[2] MA Graduate in Western Philosophy, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Isfahan. aminhasanrad@yahoo.com

- Khaleghpanah,Kamal (2006). Religion and the public domain, Zaribar Magazine, Year 10 (Spring and Summer) No. 61-62: Tehran
- Masjed Jamei, Mohammad (1993). Nameye Farhang, No. 12, Tehran
- Masjed Jamei, Mohammad (2000). Religious Dialog – Civilization Dialog: Islam and Christianity in the Modern Time, Tehran: Nashre Farhang va Ershade Eslami
- Masjed Jamei, Mohammad (2003). Globalization and the Religious Discourse, Baztabe Andisheh, No. 38
- Mohaghegh Damad, Sayyed Mostafa (2003),Religion and the Dialog of Civilizations, The Iran's Academy of Science Journal, Spring, No. 20
- Mohaghegh Damad (2010). The Theology of Environment, Akhabre Adian (Religions News), Year 8, No. 1, Tehran
- Navab, Abolhassan (2004). Islamic Revolution and the Dialog of Religions. Culture and Art Journal, No. 14, February and March, Tehran
- Nekooi Samani, Mehdi (2007). Religion and the Globalization, Qom: Boostane Ketab
- Soltani, Azadeh (2005) The center for dialog of religions (Baharestan – Esfahan) M.A. thesis, The Faculty of Fine Arts, University of Tehran

second kind, on the other hand, is a necessary dialog and emerges in order to make the religion more meaningful. The goal of the latter is to save the humankind from the social crisis and is to make the religions more cohesive. Navab believes that there are two factors which have turned the attention of believers and religious leaders to the necessity of the inter-religious dialog in its new meaning; first is the opposition culture i.e. the mix of some extremist and modernized elements inside the religions; and the second is the gap between new aspects of religious thinking and the current traditions inside the religion. The necessity-oriented approach requires the two sides of the dialog avoid the theological and philosophical disputes. It also requires change and modification in the constitutional laws regarding the religious minorities and new interpretation of these laws according to the new conditions.

The background-oriented approach is based on the views of *Aohammmad Masjed Jamei*. According to this approach, there are some intellectual, social and historical backgrounds which are the base for the emergence of a new notion for the inter-religious dialog. In genearl, Masjed Jamei corresponds the formation of every notion based on two major factor; first, the atmosphere and the social context in which the notion has been created, second, the concept transfer of one word from one field to another. From the viewpoint of this analysis, the inter-religious dialog is dependent to the intellectual, social and historical backgrounds and gets its meaning from the new conditions. Masjed Jamei believes that the Shiites has been always an axis for presenting a new meaning of inter-religious dialog due to their different methodology i.e. using the intellect in the theological argumentation as well as the existence of a historical and traditional memory. Therefore, by taking this approach, one can make contributions to the legitimacy of the inter-religious dialog which has been weakened due to the globalization by focus on the common values and their rational explanation, re-looking to the old patterns of dialog in the historical memory and tolerance in the acceptance of the others' religious discourse.

Keywords
Dialog, Inter-religious dialog, interaction-oriented dialog, necessity-oriented dialog, background-oriented dialog.

Bibliography

- Abbasi, Shahaboddin (2006). Recognition: Peace in the Shadow of Dialog (A Review of Hans Kong, Contemporary German Theologian) No. 19: Tehran
- Abraham Velez de Cea(2010), Interreligious Dialogue as a Method of Understanding, Journal of Inter-Religious Studies,pp 97-98
- Beheshti, Mohammadreza (2014). Peace and truth in Dialogue of Religions, Journal of Cultural communication perspective (No.13): Tehran
- Frederic Ntedika Mvumbi(2004)Principles for interreligious dialogue, p 2
- Helali,Abdol-Rahman (2005). Religions Dialog and Knowing the Views, translated by Hamid Gharibnejad, Pegah Howzeh (No.67): Qom
- http://www.religions.ir/cont.php?dialid=299
- Kachooian, Hossein (2006). Religion and Globalization, Tehran: Nashre Ney

Theoretical Views in Inter-religious Dialog in Iran

Majid Jafarian[1]
Mohammad Masjed Jamei[2]

Abstract

It has almost passed one century from the emergence of the idea of the inter-religious dialog. The idea, being based on the assumption that no religion has the absolute truth, believes that there is the possibility of the dialog between all the existent religions in the social world. The dialog could make the coexistence and peace between the religions possible. The importance of this issue is increasingly growing and different ideas have been presented in the different religion departments worldwide. After the Iranian Islamic Revolution, a new image of Islam was offered to the world. An image whose true exposure made the use of the inter-religious dialog unavoidable. This also caused appearance of different views between the Muslim scholars. This article seeks to provide a presentation of three different approaches to the inter-religious dialog by exploring the works of three eminent scholars in the field; Mohaghegh Damad, Abolhassan Navab and Mohammad Masjed Jamei. These three approaches are:

- Inter-religious dialog as an interaction-oriented action
- Inter-religious dialog as a necessity-oriented action
- Inter-religious dialog as a backgroubd-oriented action

The necessity-oriented action is the approach taken by *Mohaghegh Damad.* He emphasizes on the acceptance of other religions. The active action referring to this acceptance is the foundation of this approach. This approach, accepting the developmental discourse in the meaning of inter-religious dialog, believes that this kind of dialog has been evolved from defensive and opposing to a new meaning. Hence, the inter-religious dialog in its new meaning possesses three conditions; the existence of common rights, emphasis on mutual respect and the effort for the two sides for religious exchange. This approach assumes that we must first establish a pattern from the current experiences of inter-religious dialogs in order to have an ideal cooperation and to fortify it. Then we could harmonize, by changing our attitude, our thoughtful interactions with other religions in order to solve the common issues such as the environment protection, the family and the human rights.

The necessity-oriented action is the approach taken by *Abolhassan Navab*. He assumes two subjective interpretation of the inter-religious dialog. A dialog which is defined based on the western experience and atmosphere and a dialog which takes its roots from the eastern discourse. There is no necessity for the first dialog which is named prudential dialog and this is existent just to maintain the survival of the secular elements in the modern society. The

[1] . Ph. D. Student of Study of Religion, University of Religions, Qom, Iran.(Answerable Author) majidjafarian1357@yahoo.com
[2]. Associate Professor of the University of Religions, Qom, Iran. moh.mja@gmail.com
moh.mja@gmail.com

- Hick. John (1378), Religious Pluralism, Translated to Persian by: Abdurahim Guvahi, Tehan, Nashre Tebyan.
- Hinnells, John R. (2010). The Routledge Companion to the Study of Religion, London; New York: Routledge.
- Hutsebaut, Dirk & Duriez, Bart (2001). "Approaches to Religion and the Moods and Emotions Associated with Religion", Journal of Empirical Theology, Vol. 14, pp. 75–84.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2003). An introduction to the theology of religions: Biblical, historical, and contemporary perspectives. Downers Grove, Ill: InterVarsity Press.
- Knitter, Paul F. (2002). Introducing theologies of religions. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Küng, Hans (1991). "Dialogability and Steadfastness: On Two Complementary Virtues", Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion, Pp. 237-49.
- McCarthy, K. (1998). "Reckoning with Religious Difference: Models of Interreligious Moral Dialogue." In: Explorations in Global Ethics: omparative Religions Ethics and Interreligious Dialogue. Boulder: Westview, Pp. 73-117.
- Moyaert, Marianne (2011). Fragile identities: Towards a theology of interreligious hospitality. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Moyaert, Marianne (2012). "Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue", Modern Theology, 28, pp. 25-52.
- Netland, Harold A. (1991). Dissonant voices: Religious pluralism and the question of truth. Vancouver: Regent College Publishing.
- Netland, Harold A. (2001). Encountering religious pluralism: the challenge to Christian faith & mission, Downers Grove: InterVarsity Press.
- Peterson, Michael (1383), Reason and Religious Belief, an Introduction to Philosophy of Religion, Translated to Persian by: Ahmad Naraqi and Ebrahim Sultani, Tehran, Tarh-e Nu.
- Race, Alan (1993). Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Ric El (1382), "The ways of Pluralism in the process of Globalization", Cheshmandaz-e Ertebatat-e Farhangi, Faeze Arkan, No.7, Tehran, pp.14-17.
- Richards, Glyn (1374), Towards a Theology of Religions, Translated to Persian by: Reza Gandumi and Ahmad Reza Meftah, Qum, Research Center of Religions and Denominations
- Schmidt (1380) "Bases of Dialogue among Religions", Name-ye Mufid, Translated to Persian by" Muhammad Habibi Majnade, No.35, pp. 253-283
- Schmidt-Leukel, Perry (2009). Transformation by integration: How inter-faith encounter changes Christianity. London: SCM.
- Soydler, Leonardo (1382) "The Era of Universal Dialogue" Translated to Persian by: Hushang Ranama, Akbar-e Adyan, No.6, Tehran, pp. 56-59
- Tanner, Jesse F. (2012). Dialogical Transformation: Exploring the Creative Possibilities of Interreligious Dialogue as a Practice Promoting Soteriological Growth, University of the West.

will be to hold the interreligious dialogue. In addition to increasing the level of religion's tolerance toward "religious other", and would drive the interreligious dialogue toward a more real one, this quality would turn the religious identity from static and self-sufficiency phenomenon to a more dynamic and pluralistic one.

Keywords

Interreligious Dialogue, Theology of religions, Comparative theology, Religious Diversity

Bibliography

- The Bible, Persian Translation
- Arweck, E. & Nesbitt, E. (2009). “Young people's identity formation in mixed-faith families: continuity or discontinuity of religious traditions?” Journal of Contemporary Religion, Vol 25, Pp. 67-87.
- Arweck, Elisabeth; Stringer, Martin D. (2002). Theorizing faith: the insider/outsider problem in the study of ritual, Birmingham: The University of Birmingham Press.
- Baumann, Gred (2004). “Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach.” In: G. Baumann and A. Gingrich (eds). Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach. New York: Berghahn Books, Pp. 18-50.
- Brecht, Mara (2010). Taking the Epistemology of Interreligious Dialogue Seriously: Belief, Religious Diversity, and Interreligious Dialogue as a Virtuous Doxastic Practice. Fordham University.
- Byrne, Peter (1995). Prolegomena to Religious Pluralism. Reference and Realism in Religion. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cobb, J.B. (1990). “Responses to Relativism: Common Ground, Deconstruction and Reconstruction” Soundings, Vol. 73, Pp. 595-616.
- Daggers, Jenny (2013). Postcolonial theology of religions: particularity and pluralism in world Christianity, London New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- D'Costa, Gavin (1986). Theology and religious pluralism: The challenge of other religions. Oxford: Blackwell.
- D'Costa, Gavin (2000). The meeting of religions and the Trinity. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Dupuis, Jacques (1997). Toward a Christian theology of religious pluralism. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Dupuis, Jacques (2001). Christianity and the religions: From confrontation to dialogue. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Dupuis, Jacques (2004). “Renewal of Christianity through Interreligious Dialogue”, International Journal in Philosophy and Theology, 65, Pp. 131-143.
- Elyadeh, Mirche (1379), Study of Religions, Translated by Bahauldin Khuramshahi, Tehran, Research Center for Cultural Studies.
- Gay, C.M. (1993). “Plurality, Ambiguity and Despair in Contemporary Theology.” Journal of the Evangelical Theological Society, Vol. 36, Pp. 209-227.
- Griffiths, Paul J. (1990). Christianity through non-Christian eyes. Maryknoll, N.Y: Orbis Books.
- Hadavi. Hasan (1386), "Review of Charles Taylor's Theory of Identity and the Variety of Cultures in Modern Time" Ulum-e Siyasi" Azad University of Karaj, No.6, Karaj, pp.133-148

Interreligious Dialogue and the Problem of "Religious Other" in the Theology of Religions

Ahmad Moghri[1]
Mehrab Sadeghnia[2]
Mahdi Salehi[3]

Abstract

Interreligious dialogue has never been the subject of extensive debate as it is today. It looks like human has never experienced the importance of being different as profoundly and tangibly when facing with the everyday concept of "otherness" as he does these days. It leaves no wonder why the interreligious dialogue has become an inevitable task in the present era.

The formation and then the fruitfulness of interreligious dialogue are based more than everything else on the recognition of the "religious other. Dialogue entails devoting certain space for others and admitting others and when it comes to interreligious dialogue it requires providing special space for other religions and their adherents. The nature of religion, however, presupposes obligation and negation that is: obligation toward the religious doctrines and negation of other religions. Thus, considering this fact, is it possible for religions to admit "religious other" and welcome the interreligious dialogue?

The present study is based on this assumption that the contrast between interreligious dialogue and "religious other" from the viewpoint of theology is the result of theological interpretation that the followers of a religion would have of other religions. The three approaches of exclusivism, inclusivism and pluralism, each of which requires specific theological interpretation toward other religions, make up the paradigms that have been formed within the theology of religions over time and have done their best to solve the problem of "religious other"

In this paper, at first the value judgment of the three paradigms referring to the theology of religions with regard to religious diversity will be analyzed, then using the Baumann's theory of "Grammars of Identity / Alterity" we will try to elaborate on the relationship between the interreligious dialogue and the problem of "religious other" from the perspective of the three mentioned theological patterns.

Based on the findings of the study each of the exclusive, inclusive and pluralistic interpretation of theology offers a different explanation of the terms "self" and "other" and seeks a specific tie with the notion "religious other". Accordingly, there is a meaningful relationship between interreligious dialogue and the way the "religious other" is interpreted. The more Christian theology indicates acceptance of "religious other" the more probable it

[1] Ph.D. Student of Comparative Studies of Religions, University of Religions and Denomination.(Answerable Author) moghri.a@gmail.com
[2] Assistant Professor of University of Religions and Denominations. sadeghniam@gmail.com
sadeghniam@gmail.com
3 Ph.D. Student of Comparative Studies of Religions, University of Religions and Denominations.
salehi1979@gmail.com

- Tabatabaie, Sayed Muhammad Husein (1378), Nihaye al-Hikmah, Vol. 2, by AlI Shirvani, Qum, Boustan Kitab.
- Tabatabaie, Sayed Muhammad Husein (1378), Bedayat al-Hikmah, Vol. 1, by AlI Shirvani, Tehran, al-Zahra
- 'Azimi Dukht Shuraki, Sayed Husein (1385), Epistemology of Religious Belief from the perspective of Plantinga, Qum Hiwazah and Daneshgah Publication.
- Copleston, Frederick (1380), A history of philosophy, Trans. by: Esmaie Saadat, Manuchehr Bozorgmehr, Tehran, Soroush.
- Mujtahedi Karim (1379), Philosophy in Medieval Time, Tehran, Amir Kabir.
- Mesbahi, Abdullah (1386), "The proof of possibility and necessity in facing with Russell, Hume and Kant's criticism", Andishe Novin Dini,
- Muhammad Rezaie, Muhammad (1385), "The Argements for the Existence of God" Qabasat.
- Aquinas, Thomas (1964), Summa Theologia, Manchester.
- Aquinas, Thomas (1975), Summa contra Gentiles, Book 2, trans. Anton C. Pegis (Notre Dame) in: university of Notre Dame press.

1- In Aquinas's version, God is looked upon as only the creative cause, while in Allamah's version, besides being creative cause, God is considered as continuing cause as well.

2- Aquinas's argument is based upon the philosophical principle of invalidity of infinite regress, also he claims a regress of material causes which is not in fact invalid, while in Allamah's version no philosophical principle is presupposed. It is worth mentioning that in philosophy, the invalidity of regress in causes depends on three requirements: actualization, sequence and unity of existence of all causes, therefore the infinite regress of material causes which lacks the mentioned requirements is not invalid. Also Thomas's version of the proof, although does not concern any divine act or attribute, when it comes to proving the existence of necessary existent, cannot prove His absoluteness. As his argument consists of the concepts such as gradation or multiplicity of existence and… fails to prove the absoluteness of Creator, on the other hand, Allamah Tabatabai's version of the proof, first focuses on proving the absoluteness of God's essence and then considers the necessity as its initial determining quality.

3- Thomas's version presupposes and applies the concepts of necessity and possibility, while in Allamah's version such concepts are not explicitly mentioned and although in his argument, the existents are divided into necessary and possible, the intended meaning is different from that inferred by Aquinas's version.

Keywords

Existence of God, Eternal Necessity, Reality, Regress, Sediqin.

Bibliography

- Badvi Abdurahman (1984), Musu'at al-Falsafe, Vol.2, Beirut, al-Musu'at al-'Arabiyah Lidirasat va al-Nashr.
- Davis, Brian (1386), An Introduction to the Philosophy of Religion, Trans. Malihe Saberi, Tehran, Samt.
- Hajiyan, Mahdi (1385), "Review of Allamah Tabatabaia's version of 'burhan al-siddiqin' (proof of the veracious), Gabasat.
- Javadi Amoli, 'Abdullah (1388), Exposition of the Arguments for the Existence of God, Qum, Isra Publication.
- Paul Edwards (1371), Common Consent' Argument for the Existence of God, Trans. by: Alireza Majalinasab, Muhammad Muhammad Rezaie, Qum, Islamic research center
- Russell, Bertrand (1349), Mysticism and Logic, Trans. by: Najaf Daryabandari, Tehran, Sahami
- Gilson, Étienne, (1375), Elements of Christian Philosophy, Trans. by: Muhammad Muhammd Rezaie & Sayed Mahmud Musavi, Qum, Boustane Ketab
- Sadr al-Mutuahelin, Muhammad (1368), Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'a al-Aqliyah, Qum, Vol. 6, Mustafavi Publication.
- Tabatabaie, Sayed Muhammad Husein (1364), Usul Falsafe va Ravesh Realism, Tehran, Sadra Publication.
- Tabatabaie, Sayed Muhammad Husein (1381), Nihaye al-Hikmah, Vol. 3, Trans., by AlI Shirvani, Qum, Boustan Kitab.

A comparative study of Tabatabai and Aquinas's versions of the proof of necessity and possibility

Masome Salari Rad[1]
Mohammad Hosein Mahdavinejad[2]

Abstract

The existence of God is such an important topic that has long preoccupied the human mind. In philosophy of religion, philosophers have tried in different ways to prove the existence of God. The proof of necessity and possibility is one of the cosmological demonstrations which involves proving the existence of God using a posterior approach. In Western philosophy, Thomas Aquinas, influenced by Islamic philosophy, has presented a particular version of this proof. In Islamic philosophy, the proof has been referred to as 'burhan al-siddiqin' (proof of the veracious). One of the scholars who has especially discussed about it is Allamah Tabatabai. His version of this proof can be illustrated through the following points.

1- The objective reality of existence is its true being which lies against fallacy.

2- This reality is what every sentient being must inevitably accept and cannot take in any form of nullity.

3- When a reality cannot be null, it means it is necessary and because reality cannot be mixed with inexistence, it has eternal necessity and everything requires reality if they are to exists.

Thus, the necessary existence of God is clear and evident for human beings and the proofs of God's existence function as reminding element.

The version of the proof of necessity and possibility presented by Aquinas can be explained as follows:

1- There exist the possible beings (the being which can be existent or non-existent)

2- The possible existents are eternal which means if the entire universe is possible existent, it did not exist at a particular time.

3- If the entire universe were possible existent, it wouldn't exist even now, while it exists now.

4- Thus the whole universe cannot be just possible existent, and it must include a necessary existent as well.

5- Every necessary existent receives its existence either from its own or from others.

6- The necessary existents that receive their existence from others cannot rely on others in an endless manner (infinite regress is invalid)

7- There is a being who is necessary self-existent.

In this essay after the analysis and criticism of both versions, the similar and different aspects will be stated, some of which are as follow:

[1]. Lecturer, Department of Islamic Studies, PNU university, Iran. masome_salari@yahoo.com
[2] . Assistant professor of philosophy and Islamic theology, PNU university, Iran. h_mahdavinejad@yahoo.com

- Zamakhshari, Mahmood, 1986, Al-kashshaf,Beirut, Dar-ol-ketab-al-arabi

- Ghadrdan Gharamaleki, MohammadHasan,2003, A Critique on "Quran and pluralism", Quranic researchs journal, No:33, 138-157
- Gharaati, Mohsen,1994, Tafsir-e-Noor, Tehran, Cultural Center of the lessons from the Quran
- Glyn, Richards, 2001, Towards atheology of religions, translated by Gandomi NasrAbadi, Reza, Meftah, AhmadReza, Qom, Religious Studies and researchs Center,
- Hick, john, 1993, Philosophy of Reliegion, Tehran, Al-hoda
- Ibn babeweih, Mohammad ibn Ali, 1997,Al-amali, Tehran, Ketabchi
- Ibn-r-e-manzur, mohammad ibn mokarram, 1993, Lesan ol-Arab, Beirut, Dar e sadr
- Peterson ,Michael, Hasker ,William , Reichenbach, Bruce & Basinger ,David , 2010, Reason and religious belief, Tehran, Tarhe now
- Javadi Amoli, Abd-o-allah, 2010, Religious studies, Qom. Esra
- Javadi Amoli, Abd-o-allah, 2011, Tasnim, Qom. Esra
- Karami, Tayebe, Kadivar, Mohsen, 2004, Relationship human diversity with a multiplicity of religions And the idea of transcendent unity of religions in the eyes of traditionalists Journal of Religious Thought , No:12
- Majlesi, Mohammadbagher, 1982 , Behar ol-Anwar(Seas of Lights) , Beirut, Dar ehya al-toras al-arabi
- Makarem, Shirazi,1995, Tafsir-e-nemoone, Tehran, Dar ol-kotob-e- eslamieh
- Mohammadrezaii M, Karimzadeh T. A Comparison between Doctrines of John Hick and S. H Nasr on Religious Pluralism. 3. 2010; 1 (2) :19-40
- Mohammadi. Abd allah, Khosropanah, Abd Ol-Hossein, 2010, Religious pluralism or pluralism in religion , The new religious thought journal
- Mahdavi, Mansour, 2011, A Critique of Transcendent Unity of Religions in the Discourse of Traditionalism,Ma'rifat-i Adyān, Vol.3. No.1, 113-134
- Najafi , Mohammad Javad , Mohammadi ,Javad ,2012, Semantics of Islam and Quran and it's Relation with Religious Pluralism, Comparative Theology,vol:3, No:8
- Nasr, seyed Hosein, 1994, The heart of Hslam, Tehran, Haghighat
- Ragheb-e-Esfehani, 1996, mofradat, translated by Khosrawi Hoseini, seyed Gholamreza, Tehran, mortazavi
- Rashid reza, Mohammad, (n.d), Al-manar, Beirut, Dar-ol-fekr
- Panahi Azad , Hassan,2008, Religious pluralism and the era of Appearance, Mashregh –e-Mouood, Vol:2, No:8, 87-110
- Soroosh, Abdolkarim, 2007, Direct ways, Tehran, Serat
- Traditionalism in the poll of scholars, 1998, Naghd va nazar journal, 6-66
- Tabari, Abu-jafar Mohamab ibn jarir, 1991, Jam al-bayan, Beirut, dar Al-marefah
- Tofighi, Hosein, 2000, An introduction to the great religions, Tehran, Samt and Taha.
- Tabatabaei, Mohammadhosein,1995, Al-mizan, Tehran, allame Tabatabaei inistiute.
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan, 1981, Majma al-bayan, Tehran, Farahani
- Torayhi, fakhr al-ddin, 1986, majma al-Bahrayn, Tehran, ketabforoshi mortazavi
- Tusi, Mohammad ibn Hasan, (n.d), Al-Tebyan, Beirut, Dar ehya al-toras al-arabi

According toShiacommentators , the"moderate community" have minimal meaning and not maximal. Obtained on Shia traditions "moderate community" composed of some and not all Muslims, and some commentators have argued that the Quran is clear and apparent in dissatisfaction with some Muslims.

According to the inward interpretation of Islam and "transcendent unity of religion", one religion over other religions have placed, it is the unity of religions.

In general, the Quran, have especial comment on religions and none of the current theories do not fully explain the Quran's view. Quran calls into the word of God equally between religions, but this call to Islam is for all and no one is not who excluded from the invitation.

and also the belief of the Prophet vertical, household, community center Shiites and people can be people through Bit interpreted not all Muslims claim Islam. Another important point is that the starting point should be first religion of anyone.

At the end we can say: the theory of "transcendent unity of religions", with a focus on the true Islam and monotheistic religions version of the possibility of unity, has the following unique features:

• the need to penetration in religionand religious invitation to unity of the religious path unique to each of them

• struggle with exclusivismand requirement for progress of Muslims in unity

• minimalistic interpretation of the moderate nation and the vertical understanding of witness.

Keywords

Unity, plurality, Islam, religions.

Bibliography

– The Holy Qur'an

– Azizan, Mehdi, 2007, Pluralism In Islamic Thought , marifat, Vol:16, No:10(121), 13-25

– Asadi, Mohammad,2009, The religious pluralists unsuccessful in appealing to divine names and attributes ,Quran Shinakht, Vol.2. No.2, 213-245

– Akbariyan, Reza, Jalali, Alireza,2008, A ciritical consideration on ancient view of the Unity of reliegions, The new religious thought journal, No:12

– Bahrami, Mohammad, 2002,A Critique on “Quran and pluralism”, Quranic research journal, No:32, 124-151

– Bahrami, Mohammad, 2003,A Critique on “Quran and pluralism”, Quranic research journal, No:33, 149-169

– Bahrani, seyed Hashem, 1995, Al-borhan, Trhran, Besat institute

– Fakhr-e-Razi, mohammad ibn omar, 1999, Mafatih ol-gheyb, Beirut, Dar ehya al-toras al-arabi

– Fazlollah, seyed mohammad Hosein,1998, men wahye Al-qoran, Beirut, Dar ol-melak

– Feyz Kashani, Mohsen,1994, Al-safi, Tehran, Al-Sadr

– Ghadrdan Gharamaleki, MohammadHasan, (n.d), Quran And Pluraism, Tehran, Youth thought center

Theory of Transcendent unity of Religion

Hossein Ali Torkamany[1]
Mohammad Reza Freidooni[2]
Reza karimi[3]

Abstract

This descriptive-analytic study by method in the form of a library in the field of Sciences of Quran and Hadith and suggests a new theory on difference of views about the religious judgments. The main problem is in one hand, the Quran's recognition of the plurality of religions in some verses and in other hand,the other verses those can be seen on the negation of religious plurality. In light of certain verses in this issue, some of thinkers have raised under different titles such as Traditionalism or religious pluralism and the unity of religions and religious pluralism and so on.

mentioned religions in Quran, are essentially same in the Islam and monotheism. Thus there are the consensus on essential unity of religions and disagreement onhistoric unity of religions that is a source of more disagreements and different issues. Quran has determined the "bestdispute" asa method of dealing with religious laws that requires faith to common elements that is the "Islam" , although the "bestdispute" in light of the transcendental unity.

This means that "best dispute" is a line between practical and theoretical pluralism. Instead of denying the "people of the Book", you shouldtake "Astbqa on charity" or overtaking on virtues. The rule stated in the Qur'an can be call"penetration in religion" and through this we can have better understand of the Qur'an's emphasis on reinforcement the Torah and the Gospel.

However It should not be as pluralists, we have means Islam as only a religion in other religions.according to the Qur'an, the Prophet is the witness of the Muslims and people of Islam are witnesses of other peoples. total of true and mystical interpretation of the verses with these verses that explain Muslim religious superiorityindicate that the teachings of Islam has started fromthe holy scriptures, but under the prestige and the testimony of the teachings of the Prophet can be searched.

In the Quran, the Muslim community have been called "moderate community". The Important result of The difference between vertical understanding from the horizontalis in the unity of religion. by the witness of nation of Islam - meaning the mediator between God and the Prophet of the People, the context of the unity and conflict resolution among the people to be provided.

1 Assistant Professor, Department Of Theology, BuAli univeisity, Hamedan, Iran.(Answerable Author) ha_torkamany@yahoo.com
2 Assistant Professor, Department Of Theology, BuAli univeisity, Hamedan, Iran. mr-fereidooni@basu.ac.ir fereidooni@basu.ac.ir
3 master degree, Department Of Theology, BuAli univeisity, Hamedan, Iran. Rezakarimi.1001@gmail.com Rezakarimi.1001@gmail.com

- Ibn-Manzoor, Mohammad-ibn-mokaram, Lesan-allarab, Beirut, Dar SAder, Third Edition,1414.
- Ibn Hashem,Mohammad Abdoll – Malik, Sirretoll-nebviea, Beirut, Daralqlm, Bita.
- Abolfotooh e- Razi, Hossein –ibn Ali, Rooz-algenan and Rooh-algenan fee Tafsir-all Quran, Dr. Mohammad Jaffar Ya Haghi Research, first Edition, Mashad, Astan e- Godse Razavee Islamic research foundation,1408.
- Alldiar Berki, Hossein, Tarikh allkhamis fee ahval anfos – nafis, Binar,Shaban Institution,2009.
- Armestrang,Caren, Islam Prophet life, kianoosh Heshmati translation,Tehran Hekmat Publication,1383.
- Ashari, Ali-Ibn e Esmaeel, Magamat all- Islamin and Ekhtelaf-all msellin Book, Helmout Riter Edition,1980.
- Aloosi, Saeed Mahmood, Rooh- allmeani fee tafsir all Quran All azim, Ali amdoolbari atieeh Research, Beirut, Dar-all kotob all elmieh,1415.
- Bahrani,Hashem,All borhan fee tafsir all Quran, Ghsm – alldrasat all salamieh moasese all basa research,first edition,Tehran,Bassat Foundation,1416.
- Bagdadi, Abdoll gaher ibn taher, Allferg bein allfarg, Beirut, Darallmaroof, Bita.
- Beyhagi, Aboobakr ahmad ibn Hossein, dalaelol nabove, Dr. Mahmood mahdavi damghani Translate, second Edition, Tehran, Bina, 1361.
- sagafi Tehrani, Mohammad, Ravan Javid Interpretation, Third Edition, Tehran, Borhan publication,1398.
- Halbi Shafei, Ali ibn- Borhan adin, Siratollhalbieah, Syria- Damascus, Daroll marefe-aljamaea,1989.
- Helli, Kashfollmorad fee sharhe Tajrih-all atgad, Qom, Maktabatell- Mostafavi, Bita.
- Hosseini, Shahabdollazimi Hossein ibn Ahmad, Esna ashar Interpretation, First Edition, Tehran, Migat publication,1363.
- Hosseini Hamedani, Seyed Mohammad Hossein, Anvar e- Darakhshan, Mohammad BAger Research, First Edition, Tehran, Bina,1404.
- Heli, Kashfolmorad fee Sharh e- Tajridoll- etghad, Qom, Maktaboll- Mostafavi, Bina.
- Ros Sghay, Mary, Prophet`s Miraculous Journey,Mahnaz Shayeste Far Translation, Tehran, Publications Institute of Islamic art, 1385.

Examination and comparative study of the Ascension of The Prophet of Islam In The View Of Michael Sells And Anne-mari e Shamil with Inter- Religious Attitude

Babollah Mohammadi[1]
Mahdi Izadi[2]

Abstract

Michael Sells, American scholar of Quran,about the Ascension (Mi,raj) of the prophet (PBUH) focuses on three issues: First, the Mi,raj term is not used in the Quran and the ascension of the explanation is not enough. second, Mohammad is no different from the miracle of the Quran is the miracle of God,he is not anything else, Quran states. Third, Ascension of the prophet (PBUH) has been in sleep and dream.According to him, the discussion about the layers of the subject is based mainly on the evidence of Quran.In this case, only limited information can be found in the Asra chapter (sooreh) of the Quran.In addition, he has tried to make the Ascension event from Jewish traditions and the effects Bvdaysm.actually the orientalist`s goal is to prove the absence of ascension of the prophet(PBUH).

In contrast, Anne-marie Shamil stayes that prophet`s ascension derived from the first verse of Asra sura and believes that two processes(horizontal and vertical)for prophet happened.and unlike Michael,he knows mi,raj from the God miracles.Anne-Marie because her sufficient the Sunni sources is doubt with belief in the physical and spiritual ascension,in some of her votes,such as; visible or not visible in the ascension of God by the prophet.Despite the fundamental criticism that some elements of the theory of two Orientalists arrived,positive points are observed in their ideas.in this article we have tried to express the views of the Orientalists, then to review their ideas considered.

Keywords

Prophet(PBUH), Michael Sells, Anne-Marie Shamil, physical and spiritual Ascension.

Bibliography

- Quran
- Ibn Baz, Abdollaziz ibn Abollah, allthzir mn allbed, Allteb el-lloola, Ellnasher,Ellreaseh ellameh leldarat Ellbhoos Ellelmeeah Velfeta Velddo Vellshad 1412s
- Ebne- Sina, Hossein-ibn Ebdallah,To try Bhmen Karimi, Mebe-e- Orvetollvosgha, Bita. Ibn shahrashoob Mazendrani, Mohammad, Menageb –all ebitaleb (pbuh),First
- Edition,Qom,Allama Press Publication,1379.

[1] Graduate student of Tehran Mearef Quran Karim University, Tehran, Iran.(Answerable Author)
babbavba@yahoo.com
[2] Association Professor in Quranic and Hadith Sciences, Emam Sadegh university, Tehran, Iran.
mahdiizadi@yahoo.com

- Tabatabaie, Muhammad Husein (1390), al-Mizan, Persian Translation by: Musavi Hamedani, Tehran, Muhammadi Publication.
- Tabatabaie, Muhammad Husein (1390), Qum, Imam Khumeini Institute.
- Tabatabaie, Muhammad Husein (1390), Resalt al-Vilayah, Esited by Hasanzadeh Amuli
- The Encyclopedia of philosophy pag,160-161.
- Wainwright, William J (no date), Theological determinism and the problem of evil.

existence, evils, which are derived from essence, have secondary existence as well, while in Allameh Tabatabaie's view, essence is a merely subjective phenomenon and thus, evils being the components of essence, will also be subjective too. This is the fundamental difference between the views of Allameh and Sadr in the explanation of this argument and due to the accuracy and perspicuity of Allameh's version, his view is preferable.

Keyword
Connective existence, Independent existence, Objective, Raqiqeh

References

- Aristotle, 1356, *Nicomachean Ethics*, Persian Translation: Pourhuseini, Tehran, University of Tehran.
- Avicenna, 1368, Isharat va Tanbihat, Persian Translation by: Malkshahi, Tehran, Sorush
- Brun, Jean (1356), Stoicism, Persian Translation by: Pourhuseini, Tehran, Simorgh Publication.
- Ebrahimi Dinani, Qulamhusein, 1383, Vojud-e Rabit va Mustaqil dar Faldafe-ye Islami (Connective and Independent Existences in Islamic Philosophy), Tehran, The Institute of Iranian Philosophy and Wisdom.
- Hospers, John, (no date), Philosophy of Religion, Qum, Translated and edited by: the center for Islamic Studies, Islamic Propagation Office.
- Mackie J. L. (1374), Problem of Evil, Persian Translation by: Soltani & Naraqi, Tehran, Sirat Institute.
- Mirdamad, Muhammad Baqir, (no date), Collection of his works, Ufuq al-Mubin.
- Qadrdan Qaramaleki, 1388, Khoda va Masaly-e Shar (God and the Problem of Evil), Qum, Boustan-e Ketab.
- Sabzevari, Mulla Hadi (1383), Shrh-e Manzume, Edited by Hasanzadeh Amuli, Qum Boustan-e Ketab.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1381), Mashair, Edited by Ashtiyani, Tehran Bunyaf Hekmat Islami Sadra.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1384), Sharh-e Usul-e Kafi, Edited by Ustadi, Tehran, Tehran Bunyaf Hekmat Islami Sadra.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1384), Shavahid al-Rububiyeh fi Manhij al-Solukiyeh, Edited by Ashtiyani, Qum, Boustan-e Ketab.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad (1981), Asfar, Beirut, Dar Ihya al-Turath
- Sohrevardi (Sheikh Eshraq), (1373), Collection of his works, Edited by Corbin, Tehran, Ulume Ensani va Mutalat-e Fargangi Reseach center.
- Tabatabaie, Muhammad Husein (1362), Nihaye al-Hikmah, Qum, Jame Mudaresin Publication.
- Tabatabaie, Muhammad Husein (1371), Bidayat al-Hikmah, Persian Translation by: Ali Shirvani,Tehran, al-Zahra.
- Tabatabaie, Muhammad Husein (1387), Usul-e Falsafe va Ravesh Realism, Qum.

Comparing evil solution from Sadra and Allame Tabatabaei,s point of view according to dependant and independant existence

Masoume Vahidi[1]
Jafar Shanazari[2]

Abstract

The problem of evil has been presented in logical and evidential forms and has managed to undermine religious doctrines, leading to serious criticisms against religious beliefs. The theists have attempted to solve the problem through different ways. One of these attempts made in Islamic philosophy is the argument against the problem of evil through explaining the connective and independent existences. According to Mulla Sadra, the objective solitary reality of every existent stems from the existence which includes two levels: the independent existence and the connective one. All of the connective existents are ultimately related to an independent existent that contains all the other levels of existence. The connective existence can be illustrated in two different ways:

According to the first picture, the connective existent has the same existence as the independent being, while based on the second presentation it has an independent and distinct existent. It is because every contingent being consists of two dimensions of essence and existence. Its existence stems from God and thus is connected to Him and has no independence, and its essence is the absolute nothingness.

Based on Sadra, the essence which emanates from the presence of connective existence, is the source of all evils in the universe. Since the essence is existing indirectly and due to the connective existence and has no form of existence by itself, the evils which can be described as the privation of good, all are derived from the essence and are regarded as nullity.

According to Allamah, the connective existents are the beings which are totally related and affiliated to the independent existent and are regarded as the manifestations and evidences of His existence. These beings are accompanied by privation, constraints and negation which are imagined through the concept of essence. In fact, it is the human mind which manages to imagine the connective existent as independent and extract the concept of essence from the existing objects, thus, if mind is removed there remains no essence and therefore, evils being derived from the essence, will be inexistent as well. According to Allameh, the evils are subjective and can be interpreted differently by different people. The argument resorting to the concepts of connective and independent existents to solve the problem of evil has a special interpretation of the nullity of evil, which can have various explanations based on the different looks at the connective existence as independent or dependent. In Mulla Sadra's view which regards the connective existence as having essence, and essence as having secondary

[1]ph.D in Islamic Philosophy and Theology, Azad University, Ulum Tahghighat Branch of Isfahan, Iran. (Answerable Author) m_vahidi147@yahoo.com
[2]Association Professor in Islamic Philosophy and Theology, Isfhan University, Isfahan, Iran. jshanazari@yahoo.com

- Ṣobhi, Ahmad Mahmud. (1991), On Theology, V3, Third Impression, Beirut, Dar al-Nahẓah Le-Attaba'h va al-Nashr.
- Al-Sadugh, AboJa'afar. (1978), The Oneness of God, First Impression, Qom, Jama'at al-Modarresin.
- Tabatabaei, Mohammad hossein. (2008), Al-Mizan fi Tafsir Al-Qor'an, Translated by MuhammadBaqir Musavi, 25th Impression, Qom, Jame'ah al- Modarresin.
- Al-Tusi, AbuMansur. (2000), The Debates, Beirut, Al-a'alami Institute.
- Al-Tusi, AboJa'afar. (1980), The Guide Economy to the Rationality Way, Tehran, Maktabah Jame'a Chehel Sotoon.
- Al-Tehrani, Agha Bozorg. (1983), The Instrument to Shi'a Works, Third Impression, Beirut, Dar al-Aẓva.
- Fahkri, Majed. (2010), The Process of Philosophy in Islamic World, Group of Translators, Forth Impression, Tehran, University Publication Center.
- Al-Karajaki, Abu al-Fath. (1989), The Treasure of Profits, First Impression, Qom, Dar al-Dhakhaer.
- Al-Kurani, Ali. (1998), Al-Vahhabyyah and Oneness of God, Second Impression, Beirut, Dar al-Sirah.
- Majlesi, MuhammadBaqir. (1982), Seas of Lights, Second Impression, Beirut, Dar al-Vafa institute.
- Majlesi, MuhammadBaqir. (2000), The Debates, Translated by Musa Khosravi, First Impression, Tehran, Islamyyah.
- Motahhari, Mortaza. (2008), Acquaintance with Islamic Sciences, 22th Impression, Tehran, Sadrā Publication.
- Motahhari, Mortaza. (2003), The Complete Works, 11th Impression, Tehran, Sadrā Publication.

Shiite and Mutazilite theology, it is proved that the Shiites have obtained their theological teachings from their Imams and not from the Mutazilites or anyone else.

Keywords
The Shiites, the Mutailites, Theology, Principles, Imam Ali

References

- Āl-Kāshif, al-ghitā. (1993), The origin of Shi'a and Its Principles, Forth Impression, Beirut, Al-a'alami Institute.
- Ibn Abelhadid. (1995), An Interpretation on Nahj al-Balāghah, First Impression, Beirut, Al-a'alami Institute.
- Abu Zohrah, Muhammad. (2005), A History of Islamic Sects, Translated by 'Alirezā Imāni, First Impression, Qom, The Center of Religions and Sects' Studies and Researches.
- Alash'ari, Abolhasan. (1980), The Ideas of Muslims and Contrast of Prayers, Third Impression, Visbaden.
- Amin, Ahmad. (2008), The Morning of Islam, Beirut, The Institute of Abna Sharif al-Anṣari Le al-Ttaba'ah va al-Nashr.
- Al-Amin, Al-sayyed Mohsen. (1983), The Nobles of Shi'a, Beirut, Dar al-Ta'arof.
- Al-Amini, 'Abd al-Hosain. (1994), Alghadir in The Qur'an and Tradition and Literature, First Impression, Beirut, Al-a'alami Institute.
- Bu 'Aomran. (2003), The Question of Free Will in Islamic Thought and The Mu'tazilah's Answer to It, Translated by Esma'ail Sa'adat, First Impression, Tehran, Hermes.
- Al-Tijani, Muhammad. (2007), The Shi'a Are Real Sunnite, 10th Impression, Qom, Ansarian Publication.
- Tehrani, Sayyed Mohammad Hosain. (2005), Recognition of Imams, Third Impression, Mashhad, 'Allamah Tabatabaei Publication.
- Al-Jorjani, al-Sayyed Sharif. (1907), The interpretation of al-Mavagef, By al-Iji, First Impression, Egypt, Matba'a al-Sa'aadah.
- Al-helli, Jamal al-Din. (1982), The Method of Right and Discovery of Truth, First Impression, Beirut, Dar al-Kotob al-Lobnani.
- Hanafi Davood, Hamed. (1979), Reflections on Perennial Works, First Impression, Cairo, Dar Al- 'Aelm Le-attaba'ah.
- Al-Zerkeli, Khair al-Din. (1980), The Celeberatrd, Beirut, Dar al-'Aelm.
- Sobhani, al-Ja'afar. (2000), Throw Light on Twelver Shi'a beliefs, First Impression, Qom, Al-Imam al-Sadegh Institute.
- Sobhani, al-Ja'afar. (2004), Essays and Articles, Second Impression, Qom, Al-Imam al-Sadegh Institute.
- Sobhani, al-Ja'afar. (1992), Theology in Light of The Qur'an, tradition and Reason, Qom, World Center for Islamic Researches.
- Al- Shahrestani, Mohammad Ibn 'Abd al-Karim. (1985), Religions and Sects, Qom, Al-Sharif al-Raẓi.

The Primacy of Shiite Theology over that of the Mutazilites

Habib Karkon Beiraq[1]
Tuba Kermani[2]

Abstract

Shiites' historically tumultuous life has always been exposed to numerous charges. One of these charges is the claim that the Shiites have received their creed from the Mutazilites. Despite the antiquity of the charge and the fact that Shia scholars have tried to answer it, the charge is still in force. The present study seeks to review the historical roots of such allegations and tries to investigate their causes by referring to some old and modern sources. It also attempts to reply the charges by indicating the distinctions between the Shiite and Mutazilite theological systems and as a result the primacy of Shiite theology over the Mutazilite will be proved. To reject the claim saying the Shiites have obtained their creeds from the Mutazilites, we have mentioned numerous proofs, the titles of which are as follow:

A) The refutations offered by the Shiites against the Mutazilites

B) The rebukes of the Mutazilites by Shiite Imams and scholars

C) The debates of Shiite Imams and scholars with the Mutazilites

D) The conversion of some Mutazilites to the Shiism

E) Shiism has been charged with "Rafḍ" by the Mutzilites.

F) The difference between Shiite and Mutazilite political position.

G) The Shiite belief in infallible Imam, despite the Mutzilites.

H) The fundamental differences of Shiite and Mu'tazilite beliefs.

In this research, to answer the question: "why the Shiites are called Mutazilite by some?" four different reasons have been offered which are as follow:

A) Shiite and Mutazilite common views in some principles such as the idea of freewill, and rational good and evil.

B) Studentship of Zaid bin Ali with Vasil bin 'Ata

C) The Mutazilites calling themselves as the Shiite

D) The practice of Taqiyyeh by some Shiite scholars

Based on what was mentioned above, the differentiation of Shiite and Mutazilite theologies are proved. To prove the primacy of Shiite theology over that of Mutazilite, it is sufficient to refer to some of the remarks of Imam Ali (A). This is because at the time of Imam Ali's martyrdom, Vasil bin 'Ata had not been born yet. By referring to Imam Ali's remarks on justice, man's freewill, impossibility of seeing God in this world and the Hereafter, negation of similarity, and independent intellectual verdicts, which are regarded as similar beliefs in

[1] PhD student of Philosophy of Education, Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran. (Answerable Author) habib.karkon@yahoo.com

[2] Associate Professor of Philosophy, Faculty of Theology, Tehran University, Tehran, Iran. kermani@ut.ac.ir

- Ṣadr al-Mut'alihĪn, Muḥammad ShĪrāzĪ, 1363, al-Mashā'ir, ed. Henry Corbin, ṬuhūrĪ Lib.
- Ṣadr al-Mut'alihĪn, Muḥammad ShĪrāzĪ, 1981, al-Ḥikma al-Muta'āliyah fi al-Asfār al-'Aqliyyah, Beirut.
- Ṣadr al-Mut'alihĪn, Muḥammad ShĪrāzĪ, 1371, al-Taṣavur va al-TaṣdĪq, Qum, Bidar.
- ṬabāṭabāĪ, Muḥammad Ḥusiyn, 1414, Nihāyat al-Ḥikmah, Qum, Muasisa al-Nashr-e al-Islami, Jāmi'a al-MudarisĪn
- ṬabāṭabāĪ, Muḥammad Ḥusiyn, 1363, Nihāyat al-Ḥikmah, elaborated by: Muḥammad Taqi Miṣbāḥ YazdĪ, al-Zahrā
- Holy Quran
- MāturĪdĪ, Abū Manṣūr, 1427, al-TuḥĪd, Beirut, Dār al-kutub al-'Ilmiyyah.
- Muahqiq, Mahdi, Izutsu Toshihiko, 1370, Manṭiq va Mabḥith Alfāẓ, Tehran University
- Mishkāt al-DĪnĪ, 'Abdul Muḥsin, PP. 405- 440, In Muahqiq, Mahdi, Izutsu Toshihiko, 1370, Manṭiq va Mabḥith Alfāẓ, Tehran University
- Muvaḥid ẒĪyā, 1383, DarāmadĪ be Manṭiq JadĪd, Tehran, 'Ilmi Farhangi
- MĪr Dāmād, Sayyid Muḥammad Bāqir, 1381-1385, Collection of MĪr Dāmād's Books, Composed by: 'Abdullah NūrĪ, Tehran.

propositions, it is considered for all the beings created by Almighty God. In fact, their existence is seen as just a connecting reality before His existence just like the existence of a connecting element between the subject and predicate in a proposition. Based on this view, as the linguistic and logical stance, like whether the propositions are simple or compound, can determine the attitude toward the connecting element in a proposition, in the same way, the philosophical stance can determine the status of the connecting existence and the reality of existence of all beings which are regarded as connecting.

2- Assuming the existence of effect as connecting, can determine its existence sort as an act of Almighty God. That is, any kind of independence or essence would be removed from its existence. This will lead to this notion that all beings except God are the instances of His radiance or manifestations of His reality. Thus, the existence of effect is unified with the existence of the cause.

3- Various attributes have been attributed to God in the holy Quran. Their semantic analysis and ontological exposition have been the main concern of all Muslim schools of thought. In Transcendent Wisdom, based on its bases of principality and analogicity of existence, a solid system of philosophy is established based on which the religious beliefs especially the issues related to God's attributes are precisely explained. Besides the above mentioned philosophical attitude, Mullā Ṣadrā has a special view in logic with specific consequences in defining the proposition and its simplicity and compound which is different from those suggested in Aristotelian logic.

Keywords
Attribute of Act, Connecting Existence, Connector Existence, God's Attributes.

References

- ĀshtĪyānĪ, Syyid Jalāl al-DĪn, 1382, *HastĪ az Naẓr-e Falsafe va Irfān*, Qum, Bustan-e Kitab.
- BāqilānĪ, 1425, al-Inṣāf fĪmā Yajib I'tiqādahū, lā Yajūz I'tiqādahū, lā Yajūz al-Jahl bihĪ , Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah
- JurjānĪ, MĪr Sayyid SharĪf, 1412, al-T'arĪfāt, Tehran, Nasir Khusru.
- JavādĪ 'ĀmulĪ, 'Abdullāh, 1386, Raḥiq Makhtūm, Qum, Isrā'
- JuveynĪ, 'Abdul Malik, 1416, al-Irshād Ilā Qavāt' al-Adilah fĪ Aval al-I'tiqād, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- DihbāshĪ, Mahdi, 136, PajhūhishĪ TaṭbĪqĪ dar HastĪ ShināsĪ Mullā Ṣdrā, Tehran, Nashr-e "Ilm
- SabzevārĪ, Mullā HādĪ, 1369 -1370, Sharḥul Manẓūmah, Edited by: Āyatullāh Ḥasanzādih ĀmulĪ & Masūd ṬālibĪm Tehran.
- Shukr, 'Abulali, pp. 139-160, 1382, "Naẓariyeh Vujūd Rābiṭ va Mustaqil nazd-e FĪlsūfān-e Qabl az Ṣadr al-Mut'alihĪn", Maqālā va BarisĪhā, Vo. 74
- Sheikh MufĪd, 1413, TaṣḥĪḥ I'itiqādāt al-Imāmiyyah, Qum al-Mu'tamar al-'ĀlamĪ lisheikh al-MufĪd.

Analysis of God's Attributes of Act through the Notion of Vujūd-e Rābiṭ (Connecting Existence)

Hassan Azizi[1]
Mehdi Dehbashi[2]
Musa Malayeri[3]

Abstract:

Depicting God's attributes of the act in a way that ascribing those attributes to Him does not contradict the belief in His absolute indivisibility is one of the most important theological issues in monotheistic religions; an issue whose solution is not possible without considering logical and philosophical bases.

This article has aimed to describe the quality of existence of such attributes applying the specific definition offered for the concepts of existence and Vujūd-e Rābiṭ (connecting existence) in Transcendent Wisdom. Ṣadrā changed the triple division used to be considered for all beings by dissolving the Vojūd- e RābiṭĪ (connector existence) into Vujūd-e Rābiṭ (connecting existence). His main point in this issue is to explain the way that changing beings are connected to God with indivisible existence.In peripatetic school, all the beings, as the embodiment of God's attributes of act, are regarded as connector existence. Considering them as connectors assumes a sort of identity and independence for them before the existence of God. By considering the propositions as simple and indivisible, and dissolving the *connector exist*ence to *connecting existence*, Mullā Ṣadrā established a stable logical and philosophical structure for a great upheaval in having a different perception of all beings. Based on this view there is no independent identity for beings before God and their existence is regarded as unreal. Accordingly the existence of all beings is similar to the existence of a connecting element in a proposition which is dissolved in the existence of the subject. Such new definition would remove the contradiction available between the existence of God's attributes and the indivisibility of His essence.

The most important findings of this study are:

1- Mullā Ṣadrā, by developing the MĪr Dāmād's theory in distinguishing between the connector existence and connecting existence concluded that after rejecting the idea of principality of essence there is no distinction between the connector existence and the concept of connecting. Therefore, there is no way to imagine that such a connector existence as an interdependent being with a distinct essence exists, since assuming the existence of such a being is totally inevitable based on the principles accepted by Mullā Ṣadrā. Thus, the only valid theory to describe the beings of the world is to consider them as connecting. Therefore, based on this theory, the same function which is assumed for the connecting elements in every

[1] ph.D Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Azad University, Ulum Tahghighat Branch of Isfahan, Iran (Answerable Author). azizihassan1010@yahoo.com
[2] Professor in Philosophy, the University of Isfahan, Isfahan, Iran. mdhbashi2002@yahoo.com
[3] Association Professor in Islamic Philosophy and Theology, Azad University, Central Branch of Tehran, Tehran, Iran. malayeri50@yahoo.com

Contents

A Biannual Scientific- Research Journal Comparative Theology
Vol. 6, Spring & Summer 2015, Serial. 13

Analysis of God's Attributes of Act through the Notion of Vujūd-e Rābiṭ (Connecting Existence)…….....1-3
Hassan Azizi & Mehdi Dehbashi & Musa Malayeri

The Primacy of Shiite Theology over that of the Mutazilites…….…….4-6
Habib Karkon Beiraq & Tuba Kermani

Comparing evil solution from Sadra and Allame Tabatabaei,s point of view according to dependant and independant existence……..…….……7-9
Masoume Vahidi & Jafar Shanazari

Examination and comparative study of the Ascension of The Prophet of Islam In The View Of Michael Sells And Anne-mari e Shamil with Inter- Religious Attitude……..…10-11
Babollah Mohammadi & Mahdi Izadi

Theory of Transcendent unity of Religion……12-15
Hossein Ali Torkamany & Mohammad Reza Freidooni & Reza karimi

A comparative study of Tabatabai and Aquinas's versions of the proof of necessity and possibility……..16-18
Masome Salari Rad & Mohammad Hosein Mahdavinejad

Interreligious Dialogue and the Problem of "Religious Other" in the Theology of Religion..19-21
Ahmad Moghri & Mehrab Sadeghnia & Mahdi Salehi

Theoretical Views in Inter-religious Dialog in Iran.....22-24
Majid Jafarian & Mohammad Masjed Jamei

Relationship between the Divine Names and the Heavens in the Kabbalistic Doctrine and Islamic Tradition.....25-26
Ebrahim Rezaie & Amin Hasanrad

Monotheistic religions capacities in the field of international culture.....27-29
Zahra Ghasem Nezhad & Fereshte motamed langroudi

Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi	Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran
Mohammad Ilkhani	Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
Ahmad Beheshti	Professor, University of Tehran, Tehran, Iran
S. Ahmad Toyserkani	Associate Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran
Mohsen Jahangiri	Professor, University of Tehran, Tehran, Iran
Nasrollah Hekmat	Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran
BemanAli Dehghan Mongabadi	Associate Professor, Yazd University, Yazd, Iran
Mohammad Zabihi	Associate Professor**,** University of Qom, Qom, Iran
Abbas Zeraat	Associate Professor, University of Kashan, Kashan, Iran
Rohollah Alami	Professor, University of Tehran, Tehran, Iran
Mohammad Kazem Emadzadeh	Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran
Hossin Fallahi Asl	Assistant Professor, Lorestan University, Khorramabad, Iran
Ghasem Kakaei	Professor, University of Shiraz, Shiraz, Iran
S. Hashem Golestani	Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

Literary Editor (Persian): Soheyla Boojari

Literary Editor (English): Mahdi Habibollahy

Page Decorator: Faride Koohrang Beheshti

Publisher: University of Isfahan

Esfahan University
Hezar Jarib Expway, Esfahan, Islamic Republic of Iran
Affairs Scientific & Editorial: Literature & Humanism Studies Faculty
Tel: +983137932623
Fax: +983137932177
Web Site: http://www.uijs.ui.ac.ir/coth
Subscription & Distribution: The Office of Magazines in Esfahan University
P.O. Box: 81746-73441
E-mail: entesharat@ui.ac.ir

This Complete Text of the Journal is Available from:

Coth Electronic Database	http://uijs.ui.ac.ir/coth
ISC: Islamic World Science Citation Center	http://www.ISC.gov.ir
SID: Scientific Information Database	http://www.SID.ir
Magiran: Journals Database	http://www.magiran.com
DOAJ: Directory of Open Access Journals	http://www.Doaj.org
Ulrichsweb: global serials directory	http://Ulrichsweb.serialsolutions.com
Index Copernicus (IC Journal Master List)	http://journals.indexcopernicus.com
EBSCOhost databases	http://www.ebscohost.com

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

A Biannual Scientific- Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years: 6 No: 13
Spring & Summer 2015